

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARCIO MARCHIORO

SOBRE OS ÍNDIOS DA PEDRA ESCORREGADIA: MATRIMÔNIO E FAMÍLIA NA
ALDEIA DE ITAPECERICA EM COMPARAÇÃO COM AS DEMAIS ALDEIAS
PAULISTAS (1732-1830)

CURITIBA

2018

MARCIO MARCHIORO

SOBRE OS ÍNDIOS DA PEDRA ESCORREGADIA: MATRIMÔNIO E FAMÍLIA NA
ALDEIA DE ITAPECERICA EM COMPARAÇÃO COM AS DEMAIS ALDEIAS
PAULISTAS (1732-1830)

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de
Pós-Graduação em História, Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Medeiros Lima

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
MARIA TERESA ALVES GONZATI, CRB 9/1584
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Marchioro, Marcio.

Sobre os índios da pedra escorregadia : matrimônio e família na
aldeia de Itapecerica em comparação com as demais aldeias paulistas
(1732-1830) / Marcio Marchioro. – Curitiba, 2018.
157 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná .
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
História.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Medeiros Lima

1. Índios – Vidas e costumes sociais. I. Título. II. Universidade
Federal do Paraná.

CDD 980.481



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MARCIO MARCHIORO**, intitulada: **SOBRE OS ÍNDIOS DA PEDRA ESCORREGADIA: MATRIMÔNIO E FAMÍLIA NA ALDEIA DE ITAPECERICA EM COMPARAÇÃO COM AS DEMAIS ALDEIAS PAULISTAS (1732-1830)**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 28 de Fevereiro de 2018.


CARLOS ALBERTO MEDEIROS LIMA(UFPR)

(Presidente da Banca Examinadora)


HECTOR ROLANDO GUERRA HERNANDEZ(UFPR)


LEONARDO MARQUES(UFF)



A tia Renyra (in memoriam), em
toda sua simplicidade mostrar na infância
a importância do lazer cultural. A minha
filha Anabele, pelo carinho e ternura. Aos
meus pais, pelo apoio e incentivo. Aos
povos ameríndios, por serem exemplo de
luta e resistência ao capitalismo.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Carlos Alberto Medeiros Lima pela confiança, motivação e persistência em me trazer de novo para os estudos acadêmicos.

Aos professores da banca de defesa Hector Rolando Guerra Hernandez e Leonardo Marques por aceitarem debater um pouco sobre a América Indígena.

Aos familiares, primeiramente aos meus pais que sempre me incentivaram a persistir nos estudos e foram os responsáveis também pela sustentação financeira de boa parte do meu hábito de leitura. A minha irmã Simony, Antônio e aos seus filhos Daniel e Gabi (minha afilhada) por me concederem uma série de dádivas que nem sei se sou merecedor, dentre elas ser tio e ser padrinho. A minha madrinha Rose e meu falecido padrinho João pelo apoio nas horas difíceis e pela alegria com que sempre fui recebido por eles. Aos meus avós Newton e Dorothy que sempre fizeram do ambiente em que vivem no bairro de Santa Felicidade em Curitiba a verdadeira “casa da vovó” com recepções calorosas e acolhedoras. A minha falecida avó Romilda a quem sempre considerei minha segunda mãe e a tia Renyra (falecida durante o processo de escrita) que na infância nós proporcionava férias sempre regadas de muita cultura e história com visitas aos museus, parques e monumentos da cidade de Curitiba. A minha ex-esposa Lucineide por ter cuidado com todo zelo da Anabele nos períodos que viajei para congressos e no período das aulas no 1º ano do mestrado.

A Oxalá e Oxóssi (meu pai de cabeça) e aos seguidores da Umbanda com quem convivi em vários terreiros. Aprendi muito com eles sobre cultura afro-brasileira. Não vou citar nomes para não cometer gafes nos esquecimentos, são muitas pessoas. Em especial ao Pai Cleverson de Ogum e ao Ogã Matheus Vicari.

Aos colegas e amigos da graduação e da pós-graduação, Rogério Pereira Cunha, Maurício Ouyama, Gerson Pietta, Izabella Bertoni, Karen, Maria Rosangela, Leandro de Paula, Andressa Lopes de Oliveira, Caroline Aparecida Guebert, Fabiane Furquim, Igor Vitorino da Silva, Tamyres G. Zimmer e Bruna Scheifer.

Aos colegas de trabalho e amigos Estela Almeida, Rodrigo Basílio, Cleverson Sabino, Alessandro Reina, André Luís Pereira, Will Coutinho Hamon, João Paulo Heidgger Morescki, Vanessa Schivinski Mamoré, Débora Fidelis e Maria Cláudia Gorges.

Aos alunos dos colégios em que trabalhei em São José dos Pinhais e em Curitiba. São muitos. Também não citarei nomes para não cometer injustiças.

Aos professores da UFPR que foram imprescindíveis na minha formação acadêmica e humana: Rafael Faraco Benthien, Dolinha Schmidt, Dennison de Oliveira, Renan Friguetto, Sergio Nadalin, Ana Paula Vosne Martins, Antonio Cesar de Almeida Santos, José Roberto Braga Portella, Martha Hameister e Joseli Mendonça.

Eu acho que o branco vai resolver
problema do branco. Quem vai resolver
meu problema é eu.

(CACIQUE RAONI – líder Kaiapó)

RESUMO

O surgimento de um campo de debate sobre a história indígena, calcado nas discussões abertas sobre direito dos índios durante a conformação da constituição de 1988, teve um amplo desenvolvimento durante mais ou menos três décadas de discussão acadêmica. Muitas vezes por falta de documentos, a historiografia que se ocupa do estudo dos aldeamentos coloniais, incluindo até o período imperial brasileiro, não se atém muito à apreensão do que ocorria nas aldeias no que diz respeito às estratégias matrimoniais. Tendo isso em vista, com a nossa pesquisa pretendemos compreender as alianças e afinidade dos índios aldeados em Itapecerica em comparação com outras aldeias indígenas. O objetivo geral do trabalho consiste em fazer um debate a respeito dos casamentos no aldeamento de Itapecerica no período que compreende o século XVIII e início do século XIX. Além disso, procurar-se-á compreender aspectos da organização social dos aldeamentos indígenas no final do período colonial. A forma de proceder na análise das fontes documentais a serem usadas em nossa pesquisa está pautada em autores que estudam História Social da Família no Brasil. Esses trabalhos, servirão de inspiração metodológica no objetivo de se extrair informação das fontes paróquias e das oficiais ligadas à Coroa portuguesa.

Palavras-chave: 1. Aldeamentos indígenas. 2. São Paulo 3. Brasil Colônia

ABSTRACT

The emergence of a field of debate on indigenous history, based on the open discussions on indigenous rights during the formation of the 1988 constitution, had a broad development during more or less three decades of academic discussion. Often because of the absence of documents, the historiography that deals with the study of colonial settlements, including the Brazilian imperial period, does not go far enough to apprehend what occurred in the villages with regard to marriage strategies. With this in view, with our research we intend to understand the alliances and affinity of the village Indians in Itapeçerica in comparison with other indigenous villages. The general objective of this work is to discuss the marriages in the village of Itapeçerica from the eighteenth through early nineteenth centuries. In addition, an attempt will be made to understand aspects of the social organization of indigenous settlements at the end of the colonial period. The way of proceeding in the analysis of the documentary sources to be used in our research is based on authors who study Family Social History in Brazil. These works will serve as a methodological inspiration in the objective of extracting information from the parish sources and officials linked to the Portuguese Crown.

Key-words: 1. Indigenous villages. 2. São Paulo 3. Brazil Colony

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - GENEALOGIA (POSSÍVEL) 1.....	143
FIGURA 2 - GENEALOGIA (POSSÍVEL) 2.....	144
FIGURA 3 - GENEALOGIA (POSSÍVEL) 3.....	145
FIGURA 4 - GENEALOGIA 4.....	147

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICOS 1 E 2 – SAZONALIDADE DO CASAMENTO EM ITAPECERICA.....	133
GRÁFICOS 3 E 4 – MOVIMENTOS SAZONAIS DE CASAMENTOS EM SOROCABA E SÃO JOSÉ (RJ).....	135
GRÁFICO 5 – MOVIMENTO MENSAL DO CASAMENTOS EM MISSÕES URUGUAIAS.....	135

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – PRINCIPAIS CIDADES DE SÃO PAULO ATÉ O PRINCÍPIO DO SÉCULO XIX	33
TABELA 2 - FUNDAÇÃO E A ADMINISTRAÇÃO RELIGIOSA DAS ALDEIAS PAULISTAS.....	36
TABELA 3 - AGREGADOS NAS ALDEIAS DE SÃO PAULO (1798-1803).....	78
TABELA 4 - AUSENTES DAS ALDEIAS DE SÃO PAULO (1798-1803).....	83
TABELA 5 - ATIVIDADE DOS CHEFES DOS DOMICÍLIOS (1798-1803).....	90
TABELA 6 - DONOS DE CARGOS NA ALDEIA DE ITAPECERICA DISTINGUIDOS PELOS REGISTROS DE CASAMENTO (1732-1830).....	96
TABELA 7 - CARGOS EM SÃO PAULO (1798-1803).....	97
TABELA 8 - DESCRIÇÃO DOS INDIVÍDUOS COM CARGOS EM ALDEAMENTOS (1798-1803).....	100
TABELA 9 - POSSE DE CAPITÃES-MORES OU SARGENTO-MORES (1779-1803).....	101
TABELA 10 - ESTRUTURA DOMICILIÁRIA DAS ALDEIAS PAULISTAS EM NÚMERO DE OCORRÊNCIAS (1798-1803).....	105
TABELA 11: ESTRUTURA DOMICILIÁRIA DAS ALDEIAS PAULISTAS EM PORCENTAGEM (1798-1803).....	105
TABELA 12 - ESTRUTURA DOS DOMICÍLIOS SIMPLES DETALHADA COM NÚMERO DE CASOS SEGUIDOS DE PORCENTAGEM EM RELAÇÃO AO TOTAL DE DOMICÍLIOS DA ALDEIA (ALDEIAS PAULISTAS, 1798-1803).....	108
TABELA 13 - NÚMERO DE HABITANTES EM ALGUMAS ALDEIAS DE SÃO PAULO (1798-1803).....	109
TABELA 14 - DIFERENÇA MÉDIA ENTRE AS IDADES DOS CÔNJUGES DE ACORDO COM AS IDADES DOS MARIDOS E COM O SEXO DO CÔNJUGE MAIS VELHO (1798-1803).....	114
TABELA 15 - IDADE DO HOMEM E DA MULHER AO CASAR CALCULADA A PARTIR DO CONFRONTO LISTAS NOMINATIVAS E REGISTROS DE CASAMENTOS EM ITAPECERICA.....	119
TABELA 16 - QUADRO COMPARATIVO DA MÉDIA DE IDADE AO CASAR NO PRIMEIRO CASAMENTO.....	121

TABELA 17 - IDADE CALCULADA DA MULHER QUANDO TEM O PRIMEIRO FILHO/NÚMERO DE CASOS CONFORME FAIXA ETÁRIA ACOMPANHADO DE PORCENTAGEM CALCULADA A PARTIR DO TOTAL DE CASOS DA ALDEIA (1798-1803).....	124
TABELA 18 - MÉDIA DE IDADE DA MULHER QUANDO TEM O PRIMEIRO FILHO.....	126
TABELA 19 - CALENDÁRIO SEMANAL DO CASAMENTO EM ITAPECERICA (%).....	128
TABELA 20 - LISTA DE TESTEMUNHAS DE FORA DA ALDEIA OU DE ESTRATO SOCIAL DIFERENCIADO.....	129
TABELA 21 - HERANÇA DE SOBRENOME NO CASO DOS HOMENS DE ITAPECERICA CONFORME OS REGISTROS DE CASAMENTO (1730-1820).....	140
TABELA 22 - HERANÇA DE SOBRENOME NO CASO DAS MULHERES DE ITAPECERICA CONFORME OS REGISTROS DE CASAMENTO (1730-1820).....	141
TABELA 23 – DOMICÍLIO DO CAPITÃO-MOR ÂNGELO FERNANDES.....	147

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- DI - Documentos interessantes para a História e Costumes de São Paulo
BDAESP - *Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo*

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	13
1.1	HISTÓRIA INDÍGENA E O CASAMENTO.....	13
1.2.	O CASAMENTO E A POPULAÇÃO DE SÃO PAULO.....	27
1.3.	ALIANÇAS E AFINIDADES.....	34
2.	OS ALDEAMENTOS PAULISTAS: LEGISLAÇÃO, HISTÓRIA E CONFLITOS.....	37
2.1.	OS ÍNDIOS NA FORMAÇÃO DE SÃO PAULO.....	37
2.2.	LEGISLAÇÃO E CONFLITOS.....	44
2.2.1.	SOBRE A ESCRAVIDÃO INDÍGENA NAS AMÉRICAS.....	44
2.2.2.	DA ESCRAVIDÃO À ADMINISTRAÇÃO: LEGISLAÇÃO EM ANÁLISE.....	47
2.2.3.	OS ALDEAMENTOS NA LEGISLAÇÃO.....	52
2.3.	BREVE HISTÓRIA DOS ALDEAMENTOS PAULISTAS.....	55
2.3.2.	ÍNDIOS E NEGROS	57
2.3.3.	LAS CASAS E SEPÚLVEDA: LIBERDADE VERSUS SERVIDÃO INDÍGENA	61
2.3.4.	ADMINISTRAÇÃO E ALDEAMENTOS	65
2.3.5.	O CAPITÃO SALVADOR	69
2.3.6.	A “NATURALIDADE” COMO “ETNICIDADE”	71
3.	OS CASAMENTOS E AS FRONTEIRAS SOCIAIS	78
3.1.	FRONTEIRA ENTRE ALDEAMENTO E A SOCIEDADE PORTUGUESA E LUSO-BRASILEIRA.	78
3.1.1.	AGREGADOS	79
3.1.2.	AUSENTES DAS ALDEIAS.....	84
3.2.	OCUPAÇÕES DAS FAMÍLIAS E DOS CHEFES	86
3.3.	“ÍNDIOS PORTUGUESES?": UMA BREVE HISTÓRIA DA POSSE DOS ÍNDIOS COM CARGO DE CHEFIA NOS ALDEAMENTOS.....	92
3.4.	ESTRUTURA FAMILIAR E DOMICILIÁRIA	104
3.5.	OS CASAMENTOS E A REPRODUÇÃO ENDÓGENA DA POPULAÇÃO ALDEADA.....	113
3.5.1.	DIFERENÇA ENTRE A IDADE DO MARIDO E DA MULHER	114

3.5.2.	IDADE AO CASAR NO PRIMEIRO CASAMENTO EM ITAPECERICA .	119
3.5.3.	IDADE EM QUE A MULHER TEM O PRIMEIRO FILHO	124
4.	DESLOCAMENTOS, ESTRATÉGIAS E MUDANÇAS NOS CASAMENTOS.....	129
4.1.	PERÍODOS JESUÍTICO E PÓS-JESUÍTICO	129
4.1.1.	DIA DO CASAMENTO	129
4.1.2.	SAZONALIDADE DO CASAMENTO.....	134
4.2.	PERÍODOS PRÉ-DIRETÓRIO, SOB O DIRETÓRIO E APÓS O FIM DO DIRETÓRIO	137
4.2.1.	ONOMÁSTICA COMPARATIVA ENTRE ÍNDIOS, BRANCOS, INTERALDEIAS	137
4.3.	PARENTELAS E REPRODUÇÃO FAMILIAR	143
4.3.1.	RICARDO: MISTIÇAGENS POSSÍVEIS.....	143
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
	REFERÊNCIAS.....	153

1. INTRODUÇÃO

1.1. HISTÓRIA INDÍGENA E O CASAMENTO

Dentre os trabalhos mais importantes sobre o contato entre índios, colonos e padres, na América portuguesa, consiste na obra de John Monteiro (1994, p. 18-9). No livro intitulado *Negros da terra*, o autor contribui para o campo de estudo, na medida em que traça um paralelo entre escravidão indígena, administração particular e aldeamentos nos séculos XVI, XVII e princípios do XVIII. Na visão de Monteiro (1994, p. 18), ao contrário do que ocorria na escravidão indígena, os aldeamentos, além de manterem uma reserva de mão de obra para os colonos em seu interior, criavam “uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho”. Com o tempo o alvoroço contra a escravização de nativos se tornou cada vez maior e, pressionada pelos colonos que não aceitavam seu fim, a Coroa instituiu, em 1696, uma nova modalidade de serviço prestado por indígenas, a chamada “administração particular”.

Numa carta, do final do século XVII, o padre Vieira (d/s, p. 340-58) se posiciona acerca da administração particular dos índios, em S. Paulo, dando algumas sugestões para os administradores leigos da capitania. Segundo ele, a administração tratava-se de uma nova postura para com os índios, tendo como referência comparativa à escravidão dos mesmos. Os índios, agora, teriam seus laços de estatuto de propriedade de um senhor afrouxado. Quando fugissem dos lares de seus administradores, os indígenas não poderiam sofrer qualquer castigo, pois não tinham obrigação de servir os colonos se não quisessem. Na morte de seu administrador, a escolha de quem servir, também seria destinada ao índio que poderia sim escolher um dos herdeiros do falecido, porém de livre e espontânea vontade. Assim, como os índios aldeados, os administrados deviam perceber um salário pago por dia de trabalho feito. Na opinião irônica de Vieira (s/d, p. 355), o fato de trabalharem para os senhores de livre vontade, fazia do sistema de administração “o mais doce cativo e a liberdade mais livre”. Resta investigar nas fontes paulistas a vinculação entre o sistema de administração e os aldeamentos. Também temos a pretensão de investigar se as visões de Vieira sobre a administração dos índios foram aplicadas na prática. Além disso, investigaremos nesta pesquisa de que forma

a inserção em aldeamentos de administrados, ou o tratamento de aldeados como se fossem administrados, interfere nas alianças e afinidade dos índios dentro e fora das aldeias missionárias. Acreditamos que o jogo de alianças interfere sobremaneira nas identidades traçadas pelos requerentes das queixas que analisaremos. Por outras, os reclamantes se identificavam como aldeados e em outras ocasiões como administrados, como veremos, sempre tendo em vistas as alianças estabelecidas fora ou dentro da aldeia por familiares ou individualmente.

Em um trabalho mais antigo, Marchioro (2005) evidencia que havia nos aldeamentos fluidez de fronteiras no sentido de sua relação com o sistema de administração particular. Investigaremos se isso afetava de alguma forma os casamentos ou as políticas a seu respeito. Em 1738, há um caso bem particular em que a “forra do gentio da terra” de nome Eria faz um pedido de retorno à casa de Martinho da Fonseca, pois a colocaram na aldeia de Escada. O motivo da ida de Eria não é bem esclarecido, mas o fato é que ela parece não se sentir adaptada ao contexto em que é inserida. Eria alega sofrer “repetidas necessidades tanto de sustento como de vestuário”, não tendo como sobreviver no aldeamento. É por isso que ela pede para voltar para seu antigo administrador que, segundo alegado na petição, teria a criado desde pequena (BASP 1948, p. 22-3). A ausência de um sistema de alianças e de uma identificação com os demais aldeados faz com que Eria prefira voltar ao sistema de administração no qual, provavelmente, mantinha relações mais estáveis de aliança. Nessa medida, vemos aqui a importância do conceito de aliança, afinidade definido pela antropologia a partir de sua teoria clássica calcada em Lévi-Strauss e, mais atualmente, em autores como Eduardo Viveiros de Castro.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 95-6), as sociedades indígenas da América do Sul estariam “aquém” das estruturas elementares do parentesco indicadas por Lévi-Strauss. Na visão do autor, essas sociedades estariam no limiar da troca restrita, tão propalada no livro *Estruturas Elementares do Parentesco*, escrito por Lévi-Strauss. No que diz respeito as alianças na Amazônia, Viveiros de Castro (2002, p.123) diz que o conceito de afinidade seria chave para o entendimento delas. A relação entre consanguíneo e afins não seria necessariamente estática, com normalmente é em outros sistemas terminológicos de parentesco. No trecho a seguir, Viveiros de Castro categoriza os tipos de afinidade possíveis na Amazônia:

A afinidade não é, portanto, um conceito simples na Amazônia. Proponho que distingamos ali três manifestações básicas: 1) a afinidade efetiva ou atual (os cunhados, os genros etc.); 2) a afinidade virtual cognática (os primos cruzados, o tio materno etc.); 3) a afinidade potencial ou sociopolítica (os cognatos distantes, os não-cognatos, os amigos formais etc.). A distinção entre tipos 2 e 3 é, a meu ver, essencial.

Entre os Tupi-Guarani, índios que são maioria na sociedade paulista a qual estudaremos aqui, esses termos, segundo Viveiros de Castro (2002, p. 131), não se adequam e só existe uma categoria de afim que engloba as três. Isso explicaria, o termo tupinambá para inimigo ser o mesmo para cunhado. O oposto pode ser assimilado. Nesse sentido, oposto é um potencial afim sem distinção de grau, como na citação acima. As alianças matrimoniais entre os Tupi-Guarani, dessa forma, podem variar dependendo do jogo político local que as vezes se fecha completamente e, em outros momentos, se abre para alianças supra-locais (Castro 2002, p. 133). A conclusão de Viveiros de Castro em relação a importância da afinidade na América indígena vem nesse trecho fundamental que transcrevemos aqui:

A necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo. A associação intrínseca entre duas noções – talvez muito geral, mas especialmente saliente na América indígena – é um indício decisivo a favor da tese de um englobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior: do parentesco, via a afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas; da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato – em geral, e em suma, da semelhança pela diferença (Castro 2002, p. 165).

A reconfiguração social que ocorre a partir das mudanças trazidas pela colonização será analisada nesta dissertação, tendo em vista os pressupostos de Viveiros de Castro. Tentaremos mostrar aqui que a abertura das alianças indígenas com outros grupos, com colonos, entre aldeamentos não necessariamente significa a decadência total do mundo indígena anterior a colonização. Englobar o outro em determinados momentos do jogo político aparece como uma solução necessária para a sobrevivência cultural e física desses índios, entendendo sempre a cultura como algo dinâmico.

Outro caso que podemos analisar, a partir dos conceitos de aliança e afinidade ocorre no ano de 1733, é o de dois irmãos, a mãe e a mulher de um deles.

Vicente José, seu irmão Joaquim, sua mãe Romana e a nora alegam serem “descendentes do gentio da terra e dos antigos povoadores das aldeias de Sua Majestade”. Isto é, alegam serem descendentes de aldeados que foram nos percalços das disputas travadas entre padres, colonos e coroa portuguesa, levados a condição de administrados. O administrador, segundo o que consta no documento, os tratava com escravos:

(...) até o presente o tem experimentado rigoroso em uma quase escravidão, a quem os possuidores chamam administração, que só tem diferença no nome, e não nas qualidades isto tem os suplicantes no poder de Antônio Pedroso, que sempre tratou os suplicantes com rigoroso trato de escravos (...) (BASP 1947, p. 37-8).

Foi por ter notícias de uma determinação do governador de capitania – “para que se recolhessem as aldeias os carijós e descendentes destes” –, que os irmãos decidiram pedir para que pudessem gozar da liberdade referida na portaria. No entanto, Antônio Pedroso os teria enganado e dito que estaria munido de um despacho autorizando a permanência dos quatro sob seu julgo. Porém, descoberta a artimanha do tal administrador, os irmãos resolvem recorrer à justiça da capitania, pois estão com receio de não conseguirem sustentar as mulheres. O administrador usava dos dois somente para seus lucros e os fazia viajar para Santos constantemente (BASP 1947, p. 37-8). Essas questões vão ser investigadas com mais minúcia aqui em nossa dissertação, tentaremos estabelecer relações e diferenciações entre o sistema de administração, a escravidão e a instituição dos aldeamentos. Nos propomos a investigar até que ponto os índios inseridos nesses diferentes sistemas, eram tratados de forma diferenciada e se as alianças estabelecidas nos diferentes sistemas influenciavam nas escolhas classificatórias sociais. Além disso, também nos propomos a investigar, como esses sistemas funcionavam na prática e qual a implicação deles nos aldeamentos, conforme análise ainda inicial acima. Observaremos também nos casamentos a possibilidade de alianças externas, fora da aldeia, no sentido de refletir sobre a mestiçagem na sociedade paulista do século XVIII e início do XIX. Ampliar a categoria de afins os tornando consanguíneos, seria uma estratégia política fundamente na sobrevivência secular desses aldeamentos.

A dicotomia entre Tupi-Tapuaia tão ressaltada por John Monteiro (1994; 2001) em suas obras, surge também como algo importante no contexto paulista. “No

momento em que os portugueses se estabeleceram na região, suas relações tiveram de incorporar os Tupiniquins e Guaianás, estes jês e aqueles Tupis” (Monteiro 1994, p. 20-1). Segundo informações extraídas de cronistas por Monteiro, os Tupiniquins eram mais sedentários, habitantes do planalto e, talvez por isso, viviam, sobretudo da agricultura. Enquanto isso, os Guaianás eram índios que se destacavam pela prática da caça e da coleta. Em sua tese de livre-docência intitulada *Tupis, tapuias e historiadores*, Monteiro (2001, p 180-193) revisita o tema dos Guaianás tentando mostrar que a historiografia paulista do século XIX e XX tentou ocultar que os Guaianás eram na verdade Tapuias, muito provavelmente, ancestrais diretos dos grupos Kaingangs. Conhecidos, já no final do século XIX e século XX, por atitude aguerrida diante da pressão da fronteira de expansão paulista, admitir que os paulistas fossem descendentes mestiços desses índios era quase que uma ofensa à constituição da identidade paulista, sempre enfocada nos Tupiniquins (Monteiro 2001, p 180-193). No que se refere ao binômio Tupi-Tapuia de Monteiro, vamos observar, nos casamentos, se os índios colocam em jogo de alguma forma questões étnicas ou se eles evidenciam alianças interétnicas, ou se são endogâmicos. São questões que tentaremos responder aqui em nossa dissertação.

Outra obra importante, que segue a mesma linha de Monteiro estudando o contato entre índios e portugueses da América, é o livro *Metamorfoses indígenas* de Maria Regina Celestino de Almeida. Em sua obra, Celestino de Almeida levanta temas bastante importantes nos estudos de aldeamentos indígenas. O papel das chefias tradicionais, nas aldeias, é um deles. A Coroa portuguesa tinha uma política de agraciá-las com títulos e honras, dando-lhes cargos nos aldeamentos (Almeida 2003, p. 153-4). Já, cientes da presença de índios com autoridade nos aldeamentos de São Paulo, nossa intenção é refletir sobre as consequências desta política na capitania de São Paulo. Outra pretensão nossa, consiste em avaliar o comportamento dos chefes perante os índios, dado estas novas condições. Além disso, vamos observar nos casamentos, se eles de alguma forma, se ligam à reiteração das posições de autoridades indígenas. O que nos salta aos olhos, a princípio, é que a influência dos capitães no casamento pode significar uma nova forma de assimetria implantada nos aldeamentos, conforme a figura da autoridade era visto no mundo ibérico.

Em São Paulo, em três casos analisados (Marchioro 2005), os capitães-mores (principais com cargo nos aldeamentos) servem de intermediários dos índios em apelações contra um padre, um diretor de aldeia e contra colonos que exploram a mão de obra aldeada. Identificou-se, também, em oito listas nominativas, a existência de espécie de categorias de idade, as quais determinado cargo era ocupado. Especificamente, nas aldeias de Itapecerica e Embu, as lideranças tinham como hábito participarem da banda do aldeamento que tocava em festas religiosas. Com isto, pode-se deduzir que a banda musical era fonte de prestígio dos aldeados, perante os brancos que por vezes chegaram a solicitar sua presença em comemorações (Marchioro 2006). Nesse sentido, uma certa assimetria implantada nos aldeamentos passavam, nos aldeamentos de Embu e Itapecerica, pela banda de música da aldeia. Voltando a analisar a obra de Celestino de Almeida, a autora defende que nos aldeamentos fluminenses os nomes de grupos étnicos dados inicialmente pelos portugueses (Tupinambá, Tamoio, Tupiniquim, Carijó) “foram colocadas em segundo plano” (Almeida 2003, p. 259). Tendo isso em vista, pretendemos investigar, se a realidade presente no Rio de Janeiro também acontecia em São Paulo. Um passar de olhos pela documentação de São Paulo escolhida por nós, revela a presença de índios das etnias Kayapó, Bororo, Pareci, Arari, Puri e Carijó, esta última em maior número. Porém, resta investigar mais cuidadosamente a possível existência de uma identidade mais “genérica” utilizada pelos aldeados da capitania, conforme sugerido inicialmente por Marchioro (2016). Além disso, cabe investigar também se essa identidade mais genérica ampliava ou restringia os sistemas de alianças dos índios inseridos nesse contexto. Ao que pudemos ver inicialmente, é que dentro do aldeamento o leque de alianças indígenas se mostra mais alargado.

Outro caso interessante levantado por Celestino de Almeida (2003, p. 191) nas aldeias do Rio de Janeiro é que, por vezes, os índios ficavam interessados em abrigar-se junto aos colonos, em vez de invocar a proteção dos padres regulares. A autora trata de um caso específico da aldeia de Mangaratiba, em que a família Sá tentava beneficiar os índios junto ao governo da capitania evitando que um padre fosse designado para aldeia. Isso se devia a que, sem os padres, poderiam os índios vivenciar maior liberdade quanto aos costumes, com sugere Celestino de Almeida (2003, p. 191). Podemos verificar isso para o caso das aldeias de São Paulo, na nossa documentação, pois é possível ver se houve mudança de padrão

nos casamentos (em relação a diversos critérios), em virtude do fim do controle religioso das aldeias missionárias e do padroado. Ou seja, fazer alianças com colonos e permanecer sob o julgo deles, muitas vezes poderia significar maior liberdade nos costumes indígenas, sem ter uma rotina de trabalho e religiosa rígida. Além disso, muitas vezes os aldeamentos se mostravam fechados a chegada de novos membros por situações políticas locais que não conseguimos identificar com precisão dada a fragmentação da documentação que usamos.

Identificamos o que parece ser uma nítida influência dos jesuítas na escolha do mês de casamento dos índios na aldeia de Itapecerica. Na época dos jesuítas (1734-1759), os meses de janeiro e fevereiro tinham índices muito baixos, assim como março – mês da Quaresma – e dezembro – mês do Advento. No período seguinte, quando os jesuítas saíram das aldeias paulistas, dando lugar a padres regulares, os meses de janeiro e fevereiro passaram a ser os meses preferidos, de forma muito diferencial aos demais. Isso mostra que com a saída dos jesuítas as alianças feitas pelos índios se ampliaram e que o casamento ganhou um contorno de assimetria com a influências dos chefes indígenas do aldeamento em suas escolhas.

Outro livro muito relevante no que diz respeito à construção de identidades indígenas por meio do contato é: *As muralhas dos sertões* de Nádia Farage (1991, p. 19). Nessa obra, dentre outros temas, problematiza-se a formação do etnônimo “os Caribes”, tendo em vista a aliança que eles fizeram com os holandeses instalados nas cercanias do Rio Branco. Os Caribes surgem no processo de construção da fronteira entre os territórios holandeses e portugueses. A função desses índios era apresar escravos em territórios dos portugueses o que fazia avançar os territórios holandeses na Amazônia.

A própria designação “Caribe” é uma criação dos holandeses justamente para reforçarem a belicosidade dos índios aos quais eles se aliaram durante a batalha de fronteira entre portugueses, espanhóis e eles próprios (Farage 1991, p. 103-6). Era interessante para os holandeses, associarem esses diversos grupos ao canibalismo e a guerra. Já, os portugueses chamam os aliados dos holandeses de “Caripuna”. O termo “Caribe”, com segue dizendo Farage, seria uma ficção criada com a colonização que abarcava índios pertencentes e também os não pertencentes ao tronco linguístico caribe. No que diz respeito a São Paulo, identificamos,

inicialmente, e que termos como gentio da terra, carijós, negros da terra (Monteiro 1994) são utilizados para definir os índios de forma genérica.

A região do Rio Branco passou por um processo de evangelização comandado pelos padres carmelitas, o que, segundo a autora, teria provocado ainda mais conflitos. Os carmelitas, em oposto ao que acontecia aos jesuítas, não tinham plano de manejo da mão-de-obra indígena aldeada. O tráfico de escravos índios, nesse sentido, teria até aumentado com a colaboração dos padres (Farage 1991, p. 33).

Nádia Farage (1991, p 47) faz uma ampla análise do Diretório, o qual interfere em boa parte da temporalidade da obra. O fato de os índios não poderem ser mais chamados de “escravos” ou “negros”, interfere na mentalidade dos colonos que tinham, muitas vezes, os nativos como cativos em potencial. Além disso, o Diretório prescrevia que os principais (chefes indígena com cargo nos aldeamentos) deveriam tomar a rédeas das aldeias em suas mãos, dando, com isso, espaço para a criação ou manutenção de lideranças prestigiadas entre os índios. Porém, tendo em vista a necessidade de “civilizar” os índios quem efetivamente assumia o cargo de gerenciar a aldeia era o diretor dos índios, cargo criado pelo Diretório (1991, p. 48). Nesse sentido, a partir das considerações de Farage, nos propomos a investigar qual seria a dimensão do impacto do Diretório na aldeia de Itapecerica. Identificamos, como veremos, que Itapecerica, depois do Diretório, toma forma de uma vila agrária da América portuguesa. Para isso, constatamos que os casamentos, inicialmente, eram realizados nos domingos, por interferência dos jesuítas, passam a ser realizados fora do final-de-semana, como era típico em vilas rurais como Curitiba e Sorocaba. Além disso, há uma mudança nos interditos do casamento referentes aos meses do ano. Há uma flexibilização bastante grande dos meses preferidos para o casamento, contrariando uma realidade anterior, a saída dos jesuítas de muitos tabus. Os meses de janeiro e fevereiro passam a serem os preferidos para o casamento.

Ao continuar a levantar questões da historiografia, vemos que boa parte da aliança entre índios e holandeses foi constituída por meio da troca de objetos. Machados, facas e espelhos seriam os preferidos dos Caribes (Farage 1991, p. 76). As missões portuguesas das carmelitas eram, constantemente, esvaziadas pelas epidemias, que durante décadas assolavam os aldeados. Boa parte desse movimento de epidemias fazia os padres recorrerem, novamente, ao sertão para tentar acordo com novos grupos que se aliassem e passassem a defender a

fronteira (Farage 1991, p. 76). Mas, enquanto os portugueses tentavam converter e aldear os índios, os holandeses continuavam a política de escambo. A partir de finais do século XVIII, os Caribes passaram a serem usados pelos holandeses como instrumentos de luta contra negros amotinados.

Nádia Farage (1991, p. 144-5) cita uma série de tensões que irromperam nos aldeamentos fundados no Rio Branco. Os portugueses não consideravam necessário mudar de localidade, quando havia muitas mortes por causa das doenças. Isso fazia com que houvesse conflitos, tendo em vista a crença nativa generalizada de que os mortos são perigosos para os vivos. A partir da discussão de Farage, pretendemos verificar na documentação relativa ao casamento e esse problema das tensões. Nesse sentido, pretendemos investigar se os casamentos, de alguma forma, apontavam para alianças que interrompessem tensionamentos. Além disso, se as alianças feitas por seu intermédio tinham teor de estabilidade.

A obra de Cristina Pompa intitulada *Religião como tradução* se refere às ações tanto dos Tupinambás do século XVI como dos Tapuias das aldeias nordestinas no século seguinte. Deixando de lado termos como “aculturação”, “colonização do imaginário” e “hibridismo cultural”, os quais ela substitui pelo termo “tradução”, a autora pretende mostrar a conquista como um processo de construção de uma nova linguagem simbólica negociada (Pompa 2003, p. 24). A negociação referida pela autora como sendo também uma espécie de luta entre padres e caraíbas – no caso dos Tupinambá – “pelo poder simbólico, onde os rivais tentaram se apoderar dos instrumentos, dos símbolos, da fala dos outros. É esclarecedor, neste sentido, o exemplo do padre Francisco Pinto, que ficou conhecido entre os Potiguaras do Rio Grande do Norte, que evangelizou no final do século XVI, como *Amanaiara*, ‘senhor da chuva’ como eram os *caraíbas*, e seus ossos se tornaram objeto de culto entre os índios, como o eram os dos *caraíbas*” (Pompa 2003, p. 53). A importância da figura dos padres já foi investigada (Marchioro 2005), pretendemos ir mais fundo nessa questão agora na dissertação. Além disso, levando em conta a discussão sobre hibridismo em Pompa, vamos observar esses casamentos católicos que envolviam índios para ver se neles se inseriam elementos indígenas visíveis.

A dita “inconstância” dos índios quinhentistas também é ratificada por Pompa (2003, p. 61) seria uma das causas principais da construção de uma política de aldeamentos. O isolamento dos índios dentro das aldeias missionárias estaria inserido na lógica do controle do hibridismo e do poder simbólico, tão almejado pelos

padres. A conversão tupi, além disso, se tornará um modelo que posteriormente será aplicado no Nordeste (século XVII) na evangelização dos povos classificados como “Tapuias” (Pompa 2003, p. 84).

A principal contribuição de Pompa, no nosso entender, entretanto, não está na sua análise dos aldeamentos nordestinos, mas sim na interpretação do fenômeno da “busca da Terra sem Mal” por parte dos Tupinambás do XVI, contrariando hipóteses levantadas por muitos autores, incluindo até pesquisadores mais recentes que reproduzem ideias dos clássicos. Segundo a autora, ao identificar “um idêntico Mito do Paraíso” entre os Tupi, os Guaraní e os Chiriguano, o antropólogo Métraux cometeu o erro, reforçado por outros estudos posteriores, de associar todas as suas manifestações ao mito da “Terra sem Mal”, registrado entre os Apapocuva-Guarani por Nimuendajú. “Assim, migrações tupinambá do litoral norte até o Peru no século XVI, revoltas guarani no Paraguai espanhol da mesma época, êxodos apapocuva do século XIX: tudo isso, para Métraux, é ‘Terra sem Mal’. *Caraíbas* tupinambás, xamãs guaranis, chefes portugueses ou mamelucos das mais diversas épocas: todos esses personagens são ‘messias’” (Pompa 2003, p. 105).

Pompa propõe, a partir disso, uma nova interpretação acerca das diversas manifestações messiânicas dos Tupis-guaranis. Para a autora, mesmo, talvez, tendo uma origem pré-conquista, o profetismo tupi deve ser encarado tendo em vista também seu caráter anti-colonial. Assim, seria inviável olhar para o passado etnológico com a intenção de achar uma “estrutura” única que impulsiona causa e efeito por séculos. As críticas mais incisivas vão em direção às abordagens de Pierre e Hélène Clastres, que, além de completarem os dados sobre os Tupinambás com os existentes sobre os Apapocuva do século XIX e início do XX, não querem “ocidentalizar” as manifestações de ambos, por isso destituem-nas de influências ocidentais (Marchioro 2002, p. 20-52). A antropologia dos Clastres, segundo Pompa (2003, p. 114-31), neste instante, cairia por terra, na medida em que ela desconsidera a historicidade das sociedades indígenas em relação com diversas frentes de contato.

O maior equívoco de todos os autores anteriores, nesses termos, teria sido se utilizar da “Terra sem Mal” (*yvy marã eý*) que pertence ao universo religioso dos Guaraní modernos – ao invés de ‘terra onde se morre’, ou ‘terra bonita’, ou ‘terra dos mortos’, da qual falam os cronistas” (Pompa 2003, p. 114). As chamadas “santidades” – termo dos cronistas do XVI –, além disso, não teriam impulsionado

fugas para o interior, sendo apenas uma espécie de nova religião com elementos cristãos e míticos tradicionais. O fato de a terra ideal dos Tupinambá estar localizada na vertical não permitia sua busca em vida e somente os rituais da santidade possibilitariam o contato dos “grandes pajés” com ela (Pompa 2003, p. 161). A partir de Pompa e a crítica ao abuso da noção de terra sem mal, podemos recordar que, desde Hélène Clastres, trata-se a busca da terra sem males como o elemento que regulou a relação entre os Guaraní e os religiosos católicos. Por meio dessa ideia, tentaremos refletir na análise dos casamentos que permite entrever a relação pautada na mitologia entre os índios e os padres.

Tendo em mente esta particularização das reações indígenas às diversas situações de contato, amplamente defendida por Pompa, podemos analisar aspectos das relações entre índios e padres no interior dos aldeamentos. A obra *Religião como tradução* contribui muito para o campo etno-histórico, sobretudo quando distingue mudança cultural de dominação. A negociação surge, então, como um princípio básico das relações de contato, não esquecendo, porém, as estratégias de tentativa de controle do “hibridismo” por parte do clero. Além disso, o rigor na leitura das fontes praticado pela autora nos dá dimensão da historicidade das sociedades indígenas, nesse sentido, etnografias contemporâneas só são úteis para nós na medida em que levantam questões parecidas com as que temos em nosso trabalho, entretanto julgar os índios de Itapecerica por dados disponíveis para os índios atuais consiste em um erro haja vista o exemplo dado por Pompa (2003), a historicidade das sociedades indígenas é sempre ressaltada nos trabalhos ligados a corrente historiográfica da história indígena. Por meio dessa ideia de que a negociação intervinha no contato justificamos a importância da análise dos casamentos, pois eles constituem atos de intercâmbio fundamentais, segundo uma interpretação conhecida da historiografia. A relação entre as duas coisas (negociação como instituição e intercâmbio matrimonial como instituição) é mais abstrata, mas, nem por isso, é menos real.

Com relação à influência do casamento de modelo europeu, junto aos índios mais diretamente, existem poucos trabalhos que tentam esclarecer essas questões. O mais expressivo que encontramos é o texto intitulado “Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteira” (*Maranhão, início do século XVII*) da autora Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2013, p. 65-82) que procura propor uma forma de encarar as fontes coloniais sobre casamento e família indígena.

Quando as Missões Capuchinhas chegaram à região, entretanto, os padres tentaram impor uma nova forma de casamento. Para Castelnau-L'Estoile (2013, p. 74), o casamento e o modelo de família seriam um momento chave na imposição de um modo de viver europeu, e, sobretudo, cristão. Nesse sentido, os padres usaram como estratégia demonizar a prática da poligamia, apesar de não se oporem totalmente a prática do serviço do noivo. Sobre o serviço do noivo Castelnau-L'Estoile (2013, p. 78) é dito que em seus escritos o padre capuchinho Yves d'Evreux considera que “os cristãos devem mesmo se inspirar: a gratidão pelos anciões, o trabalho do genro para o sogro são para ele exemplares”. Entretanto, os missionários passam a divulgar entre os índios que um dos principais costumes que os levariam para o inferno, era a prática da poligamia (2013, p. 75). Os padres, normalmente, solicitavam que os índios casassem com a mulher que possuísse filhos pequenos e autorizavam que o índio permanecesse com as outras mulheres na categoria europeia de “criadas” (Castelnau-L'Estoile 2013, p. 80). Apesar de nossa documentação ser produzida a mais de um século, depois dos escritos dos padres franceses, no Maranhão, um dos indícios que podem indicar poligamia é a presença de mais de uma mulher no domicílio nas listas nominativas.

No Maranhão, em meados do século XVII, a poligamia e a desatenção a interdições na escolha de esposos preocupavam autoridades no tocante às principais indígenas (Mayer 2010, p. 132). Resta investigar se isso acontecia, também, em São Paulo. Uma das possibilidades de análise desta questão, consiste na preocupação com o controle dos casamentos dos principais. Outra questão a ser verificada é se as restrições às alianças ao modelo indígena abarcavam também grupamentos recém-aldeados, ainda muito marcados pelas práticas do sertão. Ainda, no Maranhão do século XVII, onde as políticas, em relação ao casamento de indígenas, estavam muito vinculadas a problemas relacionados à obtenção de força de trabalho, o casamento de mulheres índias fazia com que elas tivessem sua relação com o trabalho alterada (Mayer 2010, p. 196), chegar à idade de casar era, para meninos e meninas, também o momento em que passavam a ser empurrados para o trabalho.

Ao discorrer sobre alguns escritos do Padre Vieira, Almir Diniz de Carvalho Jr. (2005, p. 165-7) nos mostra que havia uma discussão muito forte de manter registro de nomes, da data, do nome do pároco, das testemunhas do casamento e que, para casar índios de aldeias diferentes, tomar-se cuidado de verificar o livro de registro da

outra aldeia. A preocupação com o incesto e a bigamia era constante. Seguindo análise, Carvalho Jr. (2005, p. 165-7) cita a preocupação de Vieira para que os padres fossem nas localidades da Amazônia e deixassem claro que a mulher casando com um aldeado, ou vice-versa, deveria segui-lo, se fosse de sua vontade. A grande preocupação era evitar que índios aldeados cassassem com escravas e acabassem parando no sistema de escravidão. Em análise feita por Marchioro (2005), temos um caso oriundo do Rio de Janeiro, que se refere à opinião dos agentes coloniais em relação à aliança entre um índio e uma escrava. Em 1771, pediu-se a destituição do capitão-mor da aldeia de Ipuca, o índio de nome José Dias Quaresma, sustentado pelo fato de ele ter se casado com uma mulher negra. Na opinião do ouvidor da comarca, Antônio Pinheiro Amado, o índio estaria “manchando com este casamento o seu sangue” (RIHGB 1852, p. 438). É interessante observar este tipo de relação entre aldeados e escravas, também, tendo em vista que o Diretório, claramente, manifestava-se a favor da mestiçagem, como estratégia de incorporar os índios a sociedade colonial. Considerados livres, os índios aliados poderiam adquirir escravos como qualquer membro branco da sociedade. Nesse sentido, casar com uma escrava, ou seja, instituir uma igualdade inexistente nas prescrições da Coroa portuguesa, significava dispensar a “atenção às distintas mercês com que el-rei meu senhor tem honrado a todos os índio” (RIHGB 1852, p. 438). O cargo ocupado por José Dias Quaresma, além do mais, exigia que ele tivesse “boas posturas”, “por ser o primeiro que devia servir de exemplo aos demais” (RIHGB 1852, p. 438). Isto é, parece que identificamos aqui indícios de uma tentativa das autoridades portuguesas, numa escala, hierarquicamente, mais baixa, integrar os índios prioritariamente ao segmento branco da população. Essa hipótese deve ser explorada e desenvolvida com mais dados em aqui nossa dissertação.

Carvalho Jr (2005, p. 165-7) diz que havia uma permeabilidade bastante grande na Amazônia, “o movimento de índios cristãos, livres ou escravos, de suas aldeias de origem para outras, numa espécie de migração contínua”. Essa fluidez já foi encontrada (Marchioro 2005) para a documentação dos aldeamentos paulistas. No entanto, aqui, resta investigar, de forma mais abrangente, essa questão nos casamentos e nas listas nominativas, já que, na monografia, analisamos somente documentação em forma de queixas e reclamações. Entretanto, como segue dizendo Carvalho Jr. (2005, p. 165-7) tendo em vista as regras criadas pela Igreja e muito bem propaladas por Vieira, serviam também para que muitos índios e índias

saíssem da escravidão e fossem morar com seus conjugues nos aldeamentos jesuítcos. A partir de Diniz de Carvalho Jr., os casamentos entre membros de aldeias diferentes, podemos deixar adiantado que a análise dos matrimônios vai permitir buscar informação sobre as alianças entre índios de aldeias diferentes.

Em um artigo intitulado “Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos”, Marta Amoroso (1998b, p. 116) observa que o

Frei Luís de Cimitille, do aldeamento vizinho de São Jerônimo, habitado pela metade Kamé dos Kaingang” de que não era possível realizar casamentos, batismos e nem enterros cristãos na aldeia, num relato que parece evidenciar que a catequese dos índios guardava bastante limites. O que parecia atrapalhar sobretudo a realização de casamentos cristão em São Jerônimo – aldeamento do Paraná imperial –, era a disseminação da poligamia entre os índios Kaingang” (Amoroso 1998b, p.116).

Apesar de ser um trabalho sobre o Paraná do século XIX, um contexto muito distinto do nosso, achamos ser possível investigar, se o casamento cristão era adotado por todos os índios de Itapecerica ou se haviam exceções. Vai ser de suma importância analisar aqui, nesse sentido, de que forma alianças eram tecidas em resistência aos parâmetros cristãos recém-introduzidos juntos aos índios.

Ao retomar análise de Carvalho (2005, p. 105-106), o autor fala de um chefe indígena, que no Maranhão era casado oficialmente com a irmã de uma índia, a qual teve filho com ele antes do dito casamento. Segundo Vieira, o dito índio tinha outras mulheres, além das irmãs. O principal – para usar um termo da época – tentava coagir seus índios para que não revelassem o segredo, justifica Vieira. Além disso, o chefe vendia índios como escravos e matava pessoas “e outros mandava matar a modo e com cerimônias gentílicas” (Carvalho 2005, p. 105-5). Vemos aí a importância das alianças estabelecidas e como nem sempre elas obedeciam uma lógica cristã que estava sendo impostas aos índios. As circunstâncias permitiam um certo jogo que aqui analisaremos mais detalhadamente nos capítulos que se seguem.

Por último, em um artigo que fala sobre o pensamento de José Bonifácio – considerado um dos grandes articuladores da independência do Brasil – Vânia Maria Losada Moreira (2010) tece comentários importantes. No pensamento da elite brasileira, do início do século XIX, “era necessário forma de civilizar os indígenas era por meio do método 'brando', que incluía um leque bastante variado de ações, como

a educação, o trabalho, a agricultura, o comércio, o convívio com os brancos, os casamentos mistos, dentre outros” (Moreira 2010, p. 128). Nesse sentido, resta investigar nas fontes por meio da feitura de genealogias e reconstituição de trajetórias, se o incentivo do casamento misto que também foi um dos itens principais do Direito causou a fragmentação ou dispersão dos aldeados. Passamos aqui a tecer alguns comentários a respeito da situação específica da instituição do casamento em São Paulo colonial, sobretudo no recorte cronológico investigado.

1.2. O CASAMENTO E A POPULAÇÃO DE SÃO PAULO

Os rios que circundam São Paulo ajudaram muito em seu desenvolvimento populacional, sobretudo no fornecimento de uma dieta rica em proteínas animais, abastecendo seus habitantes de peixes de diversas espécies (Marcílio 2014, p. 33). Entretanto, os rios da região possuem várzeas bastante variáveis em vazante e cheia o que fez com que os proprietários da região, os colonos e padres tivessem sempre que procurar uma colina para estabelecer qualquer empreendimento ou célula de povoamento. Por isso, a cidade sempre foi sendo preenchida com pequenas pontes para o deslocamento entre os povoado e, atualmente, por grande viadutos.

Além disso, a cidade de São Paulo possui uma geografia bastante diversificada que foi diferentemente explorada no período colonial e no imperial. Ao norte da cidade encontram-se a serra da Cantareira e os vale de Atibaia e Jaguari (Marcílio 2014, p. 39). Isso permitiu a formação de vários núcleos urbanos como Atibaia, Nazaré e Jaguari – que atualmente é chamada de Bragança Paulista. No norte da cidade formou-se também um caminho que ia em direção ao sul de Minas Gerais. Já ao nordeste da cidade, os solos do período geológico do Permiano permitiram que uma passagem fosse sendo construída na região para dar acesso ao atual território de Goiás. Nas cercanias desse caminho foram sendo formadas as atuais cidades de Campinas, Mogi Mirim e Jundiaí (Marcílio 2014, p. 39). Mais ao sul, ainda em solo do período Permiano, formou a chamada rota de Viamão que impulsionou posteriormente o tropeirismo. Esse caminho levava os paulistas para a

atual região sul e Paraguai e em torno dele se formaram cidade como Sorocaba, Itapetininga e Curitiba (Marcílio 2014, p. 39).

Além de todas essas possíveis rotas que mostrou ter o território paulistano, haviam também uma infinidade de povos que chegaram a localidade nos século XVI e XVII. A presença de nativos na região do planalto era bastante evidente e permitia que a escassez de mão de obra para empreendimentos maiores fosse resolvida, pelo menos por algumas décadas. As trilhas e a própria mão de obra indígena foi utilizada amplamente na formação de um intenso comércio com o litoral, sobretudo com a vila de Santos (Marcílio 2014, p. 51).

Dessa maneira, a cidade de São Paulo vai ao longo dos anos optando pelo comércio como atividade principal (Marcílio 2014, p. 60). Apesar disso, em diferentes temporalidades, havia exploração agrícola, incipiente, como foi o caso do trigo no século XVII, plantando com mão de obra indígena. Maria Luíza Marcílio, no trecho abaixo, descreve bem todos esses caminhos do comércio paulista que foram explorados do século XVI ao XIX:

Desde a época colonial, São Paulo, impossibilitada de tornar-se centro de uma grande agricultura de exportação, decidiu-se pelo comércio em grande escala, com os principais centros produtores. Sua excepcional posição geográfica ofereceu-lhe vantagem. Pela cidade transitavam as grandes tropas, que dos territórios do Viamão e de Curitiba dirigiam-se para os mercados do Rio de Janeiro e para as zonas mineiras de Minas Gerais. A produção de açúcar das vilas do interior da capitania (particularmente de Itu, Porto Feliz, Campinas e Piracicaba) passava pela capital rumo ao porto de Santos. No sentido inverso, as mercadorias provenientes de Portugal ou de outras partes da Europa chegavam a São Paulo por intermédio do Rio de Janeiro ou de Santos: elas eram destinadas ora à própria cidade, ora à provisão do interior (Marcílio 2014, p. 60-1).

A cidade de São Paulo teve sua divisão territorial influenciada diretamente pela construção das capelas que, muitas vezes, deram origem aos seus bairros ou freguesias. Abaixo construí uma tabela com as principais capelas de São Paulo e sua trajetória segundo dados de Marcílio (2014, p. 81-3):

TABELA 1 – PRINCIPAIS CIDADES DE SÃO PAULO ATÉ O PRINCÍPIO DO SÉCULO XIX

Capela	Região	Fundação	Desligamento da cidade de São Paulo	Curiosidades	Santo ou Santa padroeiro
Santo Amaro	Sul	Início do século	1832	Em seu território existiu uma aldeia	Santo Amaro

		XVII		quinhentista de índios chamada de Ibirapuera.	
Juqueri	Norte-nordeste	Final do século XVI		Um dos bairros mais ricos da cidade a partir de meados do século XVII.	Nossa Senhora do Desterro
Nossa Senhora do Ó	Noroeste	1610		Fundada a partir de uma fazenda de escravos na margem direita do rio Tietê.	Nossa Senhora do Ó
Cotia	Oeste	1640	1723	Fundada por ricos proprietários de terra da região.	Nossa Senhora de Monte Serrat
Nazaré	Norte	1676	1769	Em 1769, ligou-se a Atibaia, vila recém-criada.	Nossa Senhora de Nazaré
Atibaia	Norte	Meados do século XVII	Primeiros anos do século XVIII	Um dos caminhos que ia até Minas Gerais passava dentro da freguesia.	São João Batista
Jaguari	Norte	1763	1769	Também era caminho utilizado para as minas e foi incorporada a Atibaia seis anos após a fundação da capela.	
São Bernardo	Sul	1735	1812	Importante rota para o litoral paulista.	Nossa Senhora da Conceição
Santana	Norte	1640		Fundada a partir de uma fazenda jesuítica retirada dos padres no período da primeira expulsão.	Sant'Ana

Fonte: MARCÍLIO, Maria Luiza. *Caçara: terra e população – estudo de demografia histórica e da história social de Ubatuba*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p. 81-3.

Ainda em 1765, a capitania de São Paulo possuía um número diminuto de vilas, totalizando apenas dezenove. Isso representava nitidamente uma falta de urbanização. A partir dessa evidência, criou-se uma política, incentivada pelo Marquês de Pombal, de fundações de vilas na capitania e, em 1836, já se totalizavam quarenta e seis vilas (Marcílio 2014, p. 144). Os aldeamentos, como veremos, entraram nessa história, principalmente a partir da publicação do Diretório em 1757.

Tendo em vista essa amplitude de rotas já explicada, a sociedade paulista se configurou em torno de uma lógica de deslocamento dos seus membros. Era muito comum aparecer na documentação do século XVII e início do século XVIII ausentes que estavam em viagem para localidades longínquas (Nazzari 2001, p. 154). A preação de índios foi uma constante na lista de motivos dessas ausências e, mais no fim do século XVII e início do XVIII muito se deslocavam para as regiões de

minas que eram basicamente em Minas Gerais, em Goiás e Mato Grosso (Nazzari 2001, p. 154). Conforme o século XVIII foi avançando, saídas para o Sul, com destino à Viamão, também passaram a serem constantes. Nos aldeamentos esses deslocamentos vão se perpetuar ao longo do século XVIII e XIX, conforme análise que faremos mais a seguir.

No entanto, Marcílio (2014, p. 178) levanta dados, independente dos deslocamentos populacionais, que nos mostram que no período que vai de 1750 até 1850, a população ativa da cidade se dedicava em sua maioria a agricultura de cereais que serviam para o próprio sustento e, apenas alguns, para vender como excedentes na localidade ou em outras regiões. Ao contrário do que ocorreu na Europa por diversas vezes no período abordado, não houve uma crise de abastecimento drástica que resultasse na fome. Tanto a carne como os cereais estavam presentes na alimentação e, quando houve carestia da carne, esta foi substituída por outros gêneros alimentícios.

A mobilidade masculina, que será ressaltada por nós ao longo desta dissertação, foi também observada por Marcílio (2014, p. 219) ao comparar na paróquia da Sé durante os anos de 1750 até 1850. Cerca de 80% das esposas haviam nascido na mesma paróquia, enquanto que no universo masculino apenas 44% dos homens havia nascido na localidade.

A descoberta do ouro em Minas Gerais em fins do século XVII, alavancou em São Paulo um processo de mudanças bastante intenso, sobretudo a partir do início do século XVIII. Boa parte das famílias tradicionais da região transmigraram parcialmente ou completamente para as regiões mineiras recém-descobertas como Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Com essas famílias foram uma parcela importante da população subalterna da região composta em sua maioria por índios, mestiços e negros (Nazzari 2001, p. 85).

O afastamento das famílias mais importantes gerou uma certa instabilidade na figura do patriarca. Com isso, uma prática bastante institucionalizada nas famílias paulistas que consistia no dote, também passa por profundas modificações (Nazzari 2001, p. 86). Com o tempo São Paulo se torna uma importante área de abastecimento para outras regiões do Brasil, tendo Minas Gerais como protagonista desse sistema de recebimento de mercadorias e produtos. Segundo estudos de testamentos oriundos de São Paulo no século XVIII, mais da metade da elite

paulista, que correspondia a cerca de 25% da população, tinha negócios vinculados diretamente com a economia mineira (Nazzari 2001, p. 88).

Minas Gerais dependia totalmente do comércio com os paulistas e essa realidade só foi mudar na década de 1730 quando foi construída uma nova estrada que ligava Minas ao Rio de Janeiro (Nazzari 2001, p. 88). Foi neste momento que desenvolveu-se o tropeirismo que buscava estruturar o sistema de transporte mineiro. Os paulistas, tendo isso em vista, começaram a controlar o comércio de mulas, cavalos e gados vindo do Sul e, com isso, acumularam um significativo capital.

Além disso, havia também um sistema fluvial criado para abastecer as minas descobertas nos atuais estados de Mato Grosso e Goiás. Esse sistema foi denominado *monções* e se utilizava de grandes canoas para levar gêneros alimentícios para Cuiabá. Para Goiás, entretanto, utilizava-se principalmente trechos de trilha por terra. Com o tempo as duas rotas passaram também a congregar uma espécie de tropeirismo em que também se faziam o transporte e comércio de cavalos, mulas e gado, assim como na rota sulista (Nazzari 2001, p. 88-9).

Nesse sentido, abriu-se uma série de oportunidades para que homens mais novos tomassem a diante do processo investindo em atividades comerciais e, com isso, tendo uma certa independência do tradicional patriarca (Nazzari 2001, p. 86). Assim, criou-se uma geração em que o homem mais jovem não dependia mais totalmente do dote para se estabelecer financeiramente de forma independente. Por outro lado, haviam filhos que partiam para as minas por meio da apropriação de parcela do patrimônio de sua família sem autorização prévia. Há o caso de “Antonio Rodrigues Fam (que) partiu para as minas sem consentimento do pai, levando um escravo, três cavalos, ouro em pó e dinheiro sonante” (Nazzari 2001, p. 90). Isso mostra a importância das regiões mineiras na criação de novas estruturas familiares não tão dependentes do patriarcal, com maior autonomia dos filhos. A relação entre os aldeados e atividade de abastecimento mineira vai parecer bastante evidente nas próximas páginas de nossa dissertação.

Dessa forma, os empreendimentos mineiros, muitas vezes comandados por paulistas, permitiram que se cria-se uma nova configuração familiar na região, com a decadência do poder patriarcal, da família extensa e baseada em grandes fortunas. Segundo Nazzari (2001, p. 90), com isso, a sociedade paulista passa a caminhar em direção ao individualismo que vai se ampliar e culminar no século XIX.

Em outra frente, na questão administrativa do Império português, São Paulo vai perdendo importância ao longo do século XVIII. Em 1709, há uma proposta de compra da capitania junto ao seu donatário, proposta feita por José Góis de Moraes que possuíam muitas posses (Nazzari 2001, p. 93). No entanto, quem efetivamente comprou a capitania foi a Coroa portuguesa, que posteriormente foi desmembrando seu amplo território para criar novas capitanias. Assim, surgiram “as capitanias distintas do Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás (...)” (Nazzari 2001, p. 93). Além do mais, durante um curto tempo, de 1748 até 1765, São Paulo passou a ser subordinada a capitania do Rio de Janeiro, o que diminuiu ainda mais sua importância dentro da estrutura do Império português.

Outra mudança que ocorre em São Paulo e altera significativamente a estrutura familiar da capitania é o êxodo de uma série de indivíduos provenientes de famílias estabelecidas que levaram junto consigo escravos índios e, inicialmente em menor número, africanos, que, ao longo do tempo, passaram a serem o contingente maior das escravarias paulistas. Como veremos mais adiante, durante todo o século XVIII, a legislação indigenista passa a dar ênfase quase irrevogável da liberdade dos índios e, tendo isso em vista, o “patrimônio” das famílias paulistas mais abastadas foi se esfarelando sem a possibilidade de ser herdado por filhos e netos (Nazzari 2001, p. 97). Isso afetou sobremaneira também o comércio com o litoral paulista, pois com o tempo foram ficando escassos os índios que faziam o serviço de carregar as mercadorias serra abaixo. Os escravos africanos só passaram a ter presença significativa no planalto a partir da década de 1780. O caminho em direção ao porto de Santos só é reformulado em fins do século XVIII, permitindo finalmente a passagem de mulas, fazendo com que os negócios que ficaram instáveis por um tempo por conta da diminuição da mão de obra escrava melhorarem (Nazzari 2001, p. 99).

No que diz respeito a prática do dote, ainda na primeira metade do século XVIII, era uma prática ainda relativamente discriminada com cerca de 81% das famílias mantendo esse costume. Sendo que no século XVII a porcentagem chegava em torno de 91%. Nesse momento o dote passa a ser concedido para todas as filhas que casaram durante a vida de seu genitor (Nazzari 2001, p. 116). No entanto,

Muitas famílias paulistas do século XVIII concederam o dote mais generoso à filha mais velha. Das famílias da amostra com pelo menos três filhas casadas, 48% concederam o maior dote à filha mais velha, continuando

com dotes sucessivamente menores, enquanto 31% fizeram exatamente o oposto, concedendo dotes sucessivamente maiores, o maior deles para a filha mais nova. O restante, 21% concedeu dotes sem nenhuma ordem especial de grandeza (Nazzari 2001, p. 117-8).

Na análise dos testamentos do século XVIII, Nazzari (2001, p. 120) chegou à conclusão que em média a família espoliava cerca de 41% dos seus bens para dar as filhas que estavam casando. Se o número de filhas ultrapasse a de três normalmente a média ficava em 48% dos bens espoliados para atender ao sistema do dote. Ou seja, ainda no século XVIII, o dote era uma instituição bastante importante na formação do patrimônio das novas famílias paulistas.

No entanto, há uma profunda mudança estrutural na instituição do dote se compararmos os séculos XVII e XVIII. No século XVII a maior parte do dote era dado em índios e meios de produção para o sustento da noiva. Já no século XVIII, no dote estavam presentes sobretudo joias e o enxoval. Nazzari (2001, p. 122) detalha no trecho abaixo essa mudança estrutural:

Somente 2% dos dotes do século XVIII incluíram uma casa na cidade, em comparação com 40% no século anterior; 20% incluíram terras, em comparação com 40% no século XVII. Os paulistas também passaram a dar menos dinheiro como parte dos dotes. No século XVII, os dotes continham muito pouco dinheiro vivo, devido à escassez generalizada de moeda sonante, mas computei como dinheiro os carregamentos de farinha depositados em Santos, por exemplo. Em 45% dos dotes do século do século XVII encontramos esse tipo de mercadoria pronta para a venda enquanto em apenas 32% dos dotes do século XVIII havia dinheiro, ouro em pó ou barras de ouro. Ferramentas e máquina foram incluídas somente em 10% dos dotes, em comparação com 40% do século XVII. A única coisa que se podia considerar meio de produção, e que eram doados mais frequentemente do que no passado, eram cavalos (Nazzari 2001, p. 122-3).

Além disso, no século XVIII começa a ser obedecido quase que meticulosamente uma lógica de direitos iguais para todas as filhas mulheres, no que se relaciona ao dote, e a figura do patriarca arranizador de casamentos cai por terra de forma geral (Nazarri 2001, p. 125). Na distribuição da herança toda buscava-se equidade entre todos os herdeiros a partir do século XVIII. Nesse quesito, começam a aparecer irmãos que dispendiam suas poses pelas irmãs. Uma mentalidade do século XVIII perdurando, em que uma das herdeiras mulheres ficava com patrimônio maior.

No entanto, deve-se ter em mente que a realidade dos testamentos corresponde apenas uma parcela da sociedade paulistana do século XVIII. Haviam

muitas famílias chefiadas por mulheres e também muitas uniões consensuais que não passavam pelo âmbito da oficialização na Igreja (Nazzari 2001, p. 132). Além do mais, apurou-se que entre 16% dos homens e 10% das mulheres que tinham uma idade superior a 50 anos não haviam casado nenhuma vez na vida. O número de crianças ilegítima e “expostas” somando chega na paróquia da Sé a cerca de 30% dos casos o que revela a existência de um número grande de mães solteiras. Tudo isso indica que a ilegitimidade era um fator social importante que, como veremos mais detalhadamente adiante, marca profundamente a sociedade.

1.3. ALIANÇAS E AFINIDADES.

Existem poucos trabalhos que procuram desvendar a vida no interior do aldeamento de índios estabelecidos, durante os séculos XVII, XVIII e XIX, na atual cidade de Itapecerica (pedra escorregadia em tupi-guarani). Um dos trabalhos mais férteis, nesse sentido, é o de Pasquale Petrone (1995) intitulado *Aldeamentos Paulistas*. Ao pautar sua análise em documentação já publicada nos Documentos interessantes para a História e Costumes de São Paulo e no Boletim do Arquivo do Estado de São Paulo, Petrone (1995) faz uma boa reconstituição histórica da origem dos aldeamentos e uma pesquisa demográfica bastante interessante baseada nas listas nominativas publicadas nos Boletins. Geógrafo da Universidade de São Paulo, Petrone (1995) já nos traz importantes dados conclusivos sobre a formação dos aldeamentos em torno da atual cidade de São Paulo. Os grupos étnicos que abasteceram os aldeamentos em seu início eram provenientes de grupos Tupi-Guarani, dentre eles os Tupinambá, os Tupiniquim e os Carijós. A partir da metade do século XVIII, os Pareci começaram a ser o contingente maior trazidos para os aldeamentos (Petrone 1995, p. 133). Sendo a geografia uma das preocupações de Petrone (Petrone 1995, p. 109) é analisar os lugares onde foram instalados os aldeamentos. Muitos das localidades em que aldeias indígenas pré-coloniais teriam sido aproveitadas pelos padres para fundar seus redutos de catequização. A maioria das instalações dos aldeamentos foi construída em regiões próximas aos rios mais importante que abasteceram a cidade de São Paulo, como o Tietê, o Paraíba e o rio Pinheiros. Os aldeamentos eram localizados nos terraços, que eram regiões mais

altas próximos aos rios, mas que estavam normalmente livres das inundações nos períodos de cheia (Petrone 1995, p. 145).

Conforme análise prévia, Itapecerica não é rica em documentação qualitativa, ou seja, em forma de escritos como cartas, queixas e pedidos. No entanto, no período que vai de 1732 até 1830, a aldeia é bem servida de documentação paroquial, isto é, registros de casamento, óbitos e batismo. Tendo em vista a temática aqui escolhida, utilizaremos de forma mais sistemática a documentação oriunda do livro de casamentos de Itapecerica. Porém, o demais documentos também poderão constar e auxiliar a nossa pesquisa.

Com o objetivo de estudar práticas matrimoniais e a família em um aldeamento particular da capitania de São Paulo de 1732 até 1830, tentaremos compreender os processos de inserção dos índios na sociedade colonial portuguesa, assim como as estratégias que os fizeram permanecer diferenciados dos colonos até meados do século XIX. Na visão aqui estabelecida, o estudo da família indígena inserida nos aldeamentos nos propicia notar como a diferenciação dos aldeados aconteciam. Além disso, os casamentos podem ser usados como uma aproximação a outros tipos de estratégias que implicassem o estabelecimento de alianças entre agentes ou entre grupos sejam eles simétricos ou assimétricos; próximos ou distantes geograficamente; próximos ou distantes genealogicamente, isto é, o grau de abertura da comunidade do aldeamento e sua política interna entre famílias. Para atingir tal objetivo, utilizaremos a comparação com outros aldeamentos da capitania de São Paulo. Observam-se aldeamentos em pleno funcionamento com sistema de casamentos bem estruturados, como outros aldeamentos em decadência onde as viúvas e jovens têm dificuldade de encontrar um novo parceiro matrimonial. É, por isso, que a comparação surge como algo tão imprescindível. Situado no oeste da região metropolitana de São Paulo, o atual município de Itapecerica da Serra, tem fronteira com os municípios já categorizados com do interior paulista. A aldeia indígena que funda o município atual, mote principal da pesquisa aqui proposta, aparece ligada, assim com várias outras aldeias paulistas. A pesquisa realizada aqui contribuirá para uma série de debates importantes travados no interior do campo de estudos chamado de História Indígena. Desde os princípios da década de 1990, principalmente com a publicação dos livros *História dos Índios no Brasil* organizado por Manuela Carneiro da Cunha, e *Negros da Terra*, escrito por John Monteiro, um novo segmento da atuação

historiográfica, que procura se ater ao contato das sociedades indígenas com os brancos, parece ter ganhado vigor.

2. OS ALDEAMENTOS PAULISTAS: LEGISLAÇÃO, HISTÓRIA E CONFLITOS

2.1. OS ÍNDIOS NA FORMAÇÃO DE SÃO PAULO

Como podemos identificar na tabela abaixo, em São Paulo colonial, existe uma predominância na administração religiosa das aldeias dos padres jesuítas até a extensão do Diretório para todo território luso na América. Os capuchinhos, entretanto, também aparecem como uma ordem bastante significativa, no que diz respeito ao comando espiritual das aldeias. Passamos, agora, a fazer um panorama mais específico das principais aldeias paulistas aqui tratadas.

As primeiras aldeias de São Paulo foram fundadas pelos padres jesuítas (Marcílio 2014, p. 76). Essas aldeias de forma geral preservaram nomes indígenas para as localidades e acidentes geográficos da região. A aldeia de Pinheiros teria sido fundada por Anchieta na década de 1560 e situava-se a cerca de 9 quilômetros da Sé. São Miguel, por sua vez, teria sido fundada na mesma temporalidade também por Anchieta. A aldeia estava situada a cerca de 21 quilômetros de distância do centro de São Paulo e ocupavam um território as margens do rio Tietê (Marcílio 2014, p. 76-7).

No início da trajetória das aldeias paulistas houve uma epidemia de varíola em 1563 que afetou sobremaneira sua população e causou a extinção de várias aldeias quinhentistas (Marcílio 2014, p. 77).

TABELA 2 - FUNDAÇÃO E A ADMINISTRAÇÃO RELIGIOSA DAS ALDEIAS PAULISTAS				
Aldeia	Fundação	Ordem inicial	Ordem posterior	Ano da mudança
Barueri	princípios do XVII	variado - Padroado Real	Carmelitas	1698
Carapicuíba	quinhentista	Jesuíta	Jesuíta	
Embu	princípios do XVII	Jesuíta	Jesuíta	
Escada	princípios do XVII	variado - Padroado Real	Capuchos	1735
Guarulhos	década 1590	variado - Padroado Real		
Itapecerica	1700	Jesuíta	Jesuíta	
Itaquaquecetuba	1624	Jesuíta	Jesuíta	
Peruibe	quinhentista	variado - Padroado Real	Capuchos	1692
Pinheiros	quinhentista	variado - Padroado Real	Benedictinos	1698

Queluz	1790			
São José	s/informação	Jesuíta	Jesuíta	
São Miguel	quinhentista	variado - Padroado Real	Capuchos	1698

Fontes: MONTEIRO, John Manuel. 1995. **Negros da Terra**. São Paulo: Companhia das Letras.

PETRONE, Pasquale. **Aldeamentos paulistas**. São Paulo: EDUSP, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

Obs.: Após o Diretório da década de 1750, as aldeias ficaram a cargo, em sua maioria, de padres regulares não vinculados a nenhuma ordem religiosa.

A aldeia quinhentista denominada Uraraí, comandada pelo índio Piquerobi que seria irmão do lendário Tibiriça deu origem a São Miguel (Monteiro 1994, p. 22). A aldeia de São Miguel foi fundada por volta de 1580, graças a uma doação de terras – em torno de 1100 km² – as quais não correspondiam em valores aproximados o que se tinha para ocupações pré-colombianas, ou seja, os aldeamentos reduziam bastante os espaços de convivência indígena, alterando padrões culturais (Monteiro 1994, p. 44-5). Na aldeia de São Miguel, ainda no século XVII, os colonos tentavam impedir os índios de utilizar as terras. Além de enviarem animais para comer as sementes e as plantações dos índios, alguns colonos avançavam nas terras indígenas para fazerem suas roças (Monteiro 1994, p. 203). A aldeia de São Miguel é referida inicialmente na documentação em fins do século XVI. Segundo consta, no final da década de 1580, eram cerca de 800 índios que habitavam a aldeia (Leite 1945, p. 230). Até a década de 1640, a aldeia de São Miguel teve administração conjunta por dois padres da ordem jesuítica com a aldeia de N. S. da Escada e de Barueri. O motivo da separação administrava foi um conflito de terras com os colonos (Leite 1945, p. 230-1). Nesse momento, a aldeia passa a ser administrada pela Câmara de São Paulo e três décadas depois pelos padres franciscanos. Isso nos permite ver os vínculos históricos dessas aldeias, que vão interferir mais tarde nas alianças feitas pelos índios.

O aldeamento de Pinheiros, atualmente, um bairro importante da capital paulista, assim como o aldeamento de São Miguel, também foi fundado na década de 1580 por meio da doação de terras feita pelo capitão-mor de São Vicente. A extensão territorial doada alterava sobremaneira os regimes culturais indígenas, pois demonstrava-se um espaço bem mais reduzido dos que eram ocupados no sertão (Leite 1945, p. 44-5).

A aldeia de Carapicuíba, por sua vez, foi fundada por meio de um desmembramento da aldeia de Barueri. O Colégio jesuíta de São Paulo recebeu

terras na região de doação de Fernão Dias e Catarina Camargo onde existiam seiscentos escravos Guarani, trazidos do Brasil meridional (Leite 1945, p. 143).

A aldeia de Barueri é do princípio do século XVII. Pode ter abrigado também alguns índios Guarulho que estavam sendo aldeados simultaneamente, o que explicaria o nome Marueri, também utilizado. Mas, por volta do fim do primeiro terço do século XVII, Pinheiros e Guarulhos já estavam separadas como aldeias (Leite 1945, p. 231-32).

Vale a pena abrir um parêntese para investigar o etnônimo Guarulho. Segundo Benedito A. Prezias, há uma série de grafias possíveis para o grupo. As encontradas na documentação quinhentista são principalmente: Maromomis, Maramomís, Morememim e Moromomins. Já as encontradas na documentação seiscentista são Guaramimim, Gurumimins, Muruminis, Guarumimim, Guaramimins, Garomemis, Marumimim, Guarimunis, Marumininis e Jeromomis. O etnônimo Goarulho, posteriormente grafado Guarulho, surgiu depois, por volta de 1652, quando de uma fuga para Atibaia dos índios da aldeia de Nossa Senhora da Conceição, após ataque à fazenda de João Sutil (Prezias 2010, p. 170-1). Conforme Oliveira, Fernandes e Carvalho, os índios Maromomi teriam sido os primeiros habitantes da região de Guarulhos, onde foi fundado o aldeamento. Citamos aqui a passagem em que os autores relacionam a cidade e seus “primeiros habitantes”:

A origem do topônimo Guarulhos está intimamente relacionada aos primitivos habitantes do território. Os Maromomi foram os primeiros povoadores do lugar; expulsos do litoral paulista pelos Tupi, chegaram à região por volta de 1400 da era cristã; eram nômades e viviam da caça, da pesca e da coleta de frutos. Os Maromomi pertencem à família dos indígenas Puri e ao tronco linguístico Macro-Jê. Em contato com os colonizadores, foram escravizados e, a partir de 1640, passaram a ser chamados de Guarulhos. Entre 1560 e 1623, Guarulhos era chamada de Nossa Senhora da Conceição dos Maromomi (Oliveira 2008, p. 08).

No que diz respeito à análise linguística, Prezias (2010, p. 172) também sustenta que os índios Moromomi falavam uma língua da família Puri e, por isso, eram aparentados dos grupos “Karajá do Sudoeste, Papaná, Guaianã, Sacaru, Gessaruçu e Coroadó”. O autor consegue identificar os Maromomi com índios do Espírito Santo e, inclusive, encontra-os na bibliografia referidos em um processo de aldeamento nesta capitania em meados do século XVII. Em um aldeamento de índios do grupo Gessaruçu, um índio Maromomi servia de intérprete (Prezias 2010, p.

175). Identificamos aqui a constante necessidade dos colonizadores, já amplamente retratada no campo da história indígena, de se utilizar de indígenas “aliados” em conflitos ou em negociação com grupos linguística e culturalmente semelhantes.

No que diz respeito aos traços culturais, os Maromomi são descritos pela bibliografia levantada por Prezia (2010, p. 175-8) com sendo nômades ao estilo comum entre os grupos Jê. Não utilizavam a agricultura e se alimentavam de pinhões e sapucaias que enterravam na terra úmida para conservá-los. Pelo que consta, participaram intensamente do processo de aldeamento nas capitanias de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. De modo geral, eram considerados aliados dos portugueses, embora classificados como Tapuias pelos mesmos.

A aldeia de Barueri, que abrigou vários índios Maromomi, teria sido fundada, em 1609, para dar abrigo aos índios vindos de uma expedição comandada por Afonso Gago em direção ao Sertão dos Patos. Trouxeram cerca de 1.500 índios de origem Guarani que, além de iniciarem a aldeia de Barueri, os demais foram repartidos para outras aldeias da região (Monteiro 1994, p. 117).

Barueri foi alvo de vários conflitos ao longo do século XVII. Em 1612, os colonos queriam expulsar os jesuítas da localidade, pois reclamavam muito que os padres não forneciam os índios que os colonos demandavam para trabalho livre. Por volta de 1632 a revolta dos colonos tomou grandes proporções e liderados pelo sertanista Antônio Raposo Tavares houve realmente a retirada à força dos jesuítas da aldeia. Muitos atribuem esse conflito inicial com os jesuítas que se estabeleciam na capitania com a posterior invasão das missões no Guairá (Monteiro 1994, p. 142).

O conflito em Barueri estava relacionado com a questão do monopólio das terras da região que os jesuítas controlavam. Barueri ficava perto de bairros paulistanos de Cotia, Quitaúna e Carapicuíba, numa zona onde predominavam o plantio do trigo. Além disso, Barueri também ficava próximo à vila de Santana de Parnaíba. Ao controlarem boa parte da mão de obra disponível na região, cerca de mil e quinhentos índios, os padres arranjam muitos conflitos. Para piorar a situação, o Colégio dos jesuítas recebeu, na região, duas doações de terras importantes de família paulistanas, ambas com muitos escravos da etnia Guarulho e Guarani. Essas terras se tornariam, posteriormente, os aldeamentos de Embu e Carapicuíba (Monteiro 1994, p. 143).

O conflito judicial em Barueri ocorreu, principalmente, por a aldeia ter se originado na década de 1600, de uma doação feita por Francisco de Souza. Quando

este morreu, seus herdeiros decidiram quiseram questionar a posse dos jesuítas da localidade em ações que correram na justiça da Câmara de São Paulo. Todos queriam as terras da região: a Câmara, os jesuítas e os herdeiros. Os moradores questionavam a presença dos padres na localidade, pois segundo constava, Francisco de Souza havia deixado descrito, explicitamente, que quem detinha a jurisdição da localidade seria a Câmara. Após a expulsão dos jesuítas ter sido provocada a força pela população, a Câmara tomou para si o controle do aldeamento e forma criados as chamadas “aldeias reais” que fazia com que variados padres de diversas origens – alguns de ordens outros regulares – tomassem conta da aldeia (Monteiro 1994, p. 144).

Com a fundação das vilas de Mogi das Cruzes e Santana do Parnaíba, no início do século XVII, deu-se também a fundação da aldeia Nossa Senhora de Escada. Sua fundação ainda é objeto de discussão e existem duas versões. A primeira conta que o próprio capitão-mor da vila de Mogi teria instituído a aldeia. A segunda versão conta que os próprios índios da circunvizinhança fundaram a aldeia (Monteiro 1994, p. 107-8).

A aldeia de Embu também surgiu de um desmembramento da aldeia de Barueri em terras doadas, anteriormente, pela família paulistana de Afonso Sardinha que faziam parte da fazenda Nossa Senhora da Graça e era composta por vários escravos, sobretudo, da etnia Guarulho, mas também de outros povos indígenas (Monteiro 1994, p. 143).

A fundação do aldeamento de Itapecerica, no entorno da cidade de São Paulo, por sua vez, gera uma série de discordâncias. Durante os 70 anos iniciais de administração dos jesuítas, foram produzidos poucos documentos sobre a aldeia missionária. Sua data de fundação mais provável é 1689 (Corrêa 1999, p. 38). O aldeamento sempre manteve um vínculo forte com a aldeia de Carapicuíba e a de Embu (Corrêa 1999, p. 39). Não só Itapecerica, mas também a aldeia missionária de São José teria sido formada com índios de Carapicuíba. O aldeamento de Carapicuíba tinha atingido seu limite máximo de expansão e já não havia mais lugar para todas as famílias que ali residiam. Assim, alguns índios foram transmigrados para novo terreno e, por isso, há uma manutenção de um vínculo histórico e de aliança com a aldeia de Carapicuíba (Corrêa 1999, p. 42).

Nos primeiros 50 anos do século XVIII, a aldeia tinha uma administração jesuítica, que era muitas vezes compartilhada com a aldeia de Embu. O padre

Belchior Pontes – talvez, o mais conhecido dos jesuítas que administraram Itapecerica –, teria relatado que uma semana ele passava na aldeia de Embu e na outra em Itapecerica, além de atender também os colonos localizados no entorno dos aldeamentos (Corrêa 1999, p. 46). Em alguns momentos específicos, no entanto, Itapecerica esteve sobre administração jesuítica autônoma.

Como Itapecerica era um desmembramento da aldeia de Carapicuíba é muito provável que a formação étnica do aldeamento seja a mesma. No princípio, as etnias fundadoras de Carapicuíba seriam os Guaianá (Kaingang) e os Goaramim (Guarulhos) (Corrêa 1999, p. 48). Uma das principais funções de Itapecerica seria de abastecimento do Colégio Jesuítico de São Paulo e de realizar expedições sertão adentro em busca de novos índios. Foi assim, que além dos Guaianá, muitos índios Guarani foram incorporados ao aldeamento em princípios do século XVIII (Corrêa 1999, p. 51-2).

Durante a administração dos jesuítas que durou até fins da década de 1750, os índios eram considerados quase escravos, pois eram açoitados quando desobedeciam aos padres e só podiam sair do aldeamento com autorização de trabalho, ou seja, não tinham nenhuma liberdade (Corrêa 1999, p. 56). Por outro lado, os jesuítas estimulavam muito que índios das aldeias dirigidas pela Câmara de São Paulo adentrassem Itapecerica, Embu e Carapicuíba e, além disso, incentivavam que índios administrados, fugissem para as aldeias (Corrêa 1999, p. 57).

A partir de 1759, os jesuítas foram obrigados a deixarem os territórios portugueses e, com isso, a administração das aldeias passou a ser executada por um diretor civil nomeado, na maioria das vezes, sem qualquer influência dos índios (Corrêa 1999, p. 59). As aldeias passaram a ser vistas como um lugar de mão de obra disponível para os colonos e muito índios foram tirados delas. Muitos colonos tentaram casar os índios com escravas no objetivo de mantê-los presos ao trabalho. As reclamações de esvaziamento das aldeias começaram a ser constantes. Muito índios foram retirados de Itapecerica para servir fazendeiros da região de Itu e Sorocaba (Corrêa 1999, p. 60). Itapecerica passou a ser uma aldeia de predomínio feminino, como era típico das aldeias administradas pelo governo português.

Com a aplicação do Diretório estendido para todo o Brasil, a tão propalada liberdade dos índios nunca veio, pois em Itapecerica, ainda havia relatos de que os aldeados continuavam a sofrer castigos físicos, principalmente, quando se

ausentavam sem autorização (Corrêa 1999, p. 71). O Diretório foi revogado em 1798 e os índios passaram a ser reconhecidos como súditos com plenas capacidades da Coroa portuguesa. No entanto, isso só causou mais dispersão e com o fim do cargo de diretor das aldeias os índios foram abandonados e ficaram por conta própria, sem intermediação nenhuma (Corrêa 1999, p. 74). Em 1802, Itapecerica e Embu se ligam, novamente, a Carapicuíba em um projeto de tornar as aldeias freguesias, na tentativa de mestiçar os índios com os colonos (Corrêa 1999, p. 75). Durante três décadas, a documentação é bem esparsa, mas é sabido que muito índios ali permaneceram. Em 1828, Itapecerica começou a ser habitada por alemães, o que é bem perceptível na documentação paroquial previamente analisada por nós.

Quanto à fundação do aldeamento de Guarulhos, Petrone (1995, p. 119) considera a data de 1580 como a mais provável. No entanto, sua inauguração oficial só ocorreu em 1595, sendo que, só a partir do século XVII, começaram a aparecer documentações mais consideráveis sobre a localidade. No aldeamento de Guarulhos, houve uma revolta indígena de pequenas proporções. Como já diz o próprio nome da aldeia, ali moravam muito índios da etnia Guarulho que atacaram e mataram João Sutil de Oliveira e sua mulher Maria Ribeiro. Segundo consta, os dois haviam se apropriado de terras dos índios e conduzido vários índios a sua fazenda. Muitos desses índios tinham vindo, recentemente, do sertão, sobretudo aqueles que participaram, mais diretamente, da revolta em Guarulhos.

Já em relação a Pinheiros, temos poucas referências sobre sua fundação, mas sabemos que também ocorreu no século XVI, por meio de um desmembramento da aldeia de Guarulhos. Somente em 1698, foi passada para a administração dos padres beneditinos (Leite 1945, p. 231). Provavelmente, Pinheiro abrigou, em seu interior, índios guarulhos, também chamados de Marueri (Leite 1945, p. 231-2).

A aldeia de N. S. da Ajuda de Itaquaquecetuba teria se formado a partir da fundação de uma capela, na década de 1620, por um padre secular que administrava índios. Posteriormente, os jesuítas passam a administrá-la (Leite, 1945, p. 362-3).

Quanto à fundação da aldeia de Peruíbe, que remete aos princípios do século XVII, a situação é ainda mais confusa. Segundo Serafim Leite (1945, p. 362-3), é provável que ela se formou a partir da junção de uma pequena aldeia em Itanhaém e

a duas aldeias pequenas ligadas ao núcleo da vila de Santos (1619). Peruíbe, portanto, passaria a ser a única aldeia localizada no litoral paulista.

2.2. LEGISLAÇÃO E CONFLITOS

2.2.1. SOBRE A ESCRAVIDÃO INDÍGENA NAS AMÉRICAS

O campo historiográfico, comumente, chamado História indígena, adotou para si uma terminologia oriunda do século XIX, que foi chamar entrepostos coloniais e/ou missionários de catequese e reserva de mão de obra indígena de “aldeamentos”. Esse termo não foi encontrado pelo autor em nenhum documento do século XVIII. Os nomes utilizados para se referir a esses entrepostos eram, na maioria das vezes, “aldeias”, nome português que se refere ao campesinato da península. Por sinal, ao nosso ver, revela uma das intenções dos povos ibéricos na América que era a de transformar os índios em um campesinato cristianizado. Para Nelson Omegna (1961 apud Petrone 1995, p. 57), havia no mundo português certo prestígio em se viver em cidades; que na colônia foram denominadas de vilas. Apesar de boa parte das pessoas estarem ligadas à atividade de cunho rural, o termo “aldeia”, nesse sentido; hoje utilizado amplamente pela literatura etnológica para denominar a porção menor de uma sociedade indígena; surge no ambiente colonial de forma depreciativa. Na verdade, o termo “aldeia” na península Ibérica seria “empregado para designar pequenos povoados rurais, aqui só se usa para as ocaras de índios em fase de assimilação” (Omegna 1961 apud Petrone 1995, p. 57).

A nosso ver, aqui cabe outro parêntese. Para muito além das ideias de “assimilação” e de “tradicionalismo indígena”, bastantes presentes nas abordagens anteriores à Constituição de 1988, como é o caso de Petrone e Omegna, fez-se necessário à inauguração de uma história específica dos índios em situação de contato. Toda a historiografia designada de História Indígena tem esse objetivo e acaba por desfazer essa linha temporal única em que os índios necessariamente são “assimilados” pela cultura ocidental-cristã. Com a História Indígena, uma série de possibilidades e de escolhas é dada aos índios e a análise da documentação

procurar reaver as escolhas dos índios em cada situação, levando em conta sua história de resistência e de hibridismo cultural. Apesar da constante interferência dos agentes coloniais, conseguimos extrair dos documentos formas de ação indígena. Muitas vezes, resistir era permanecer com seu administrador. Ao se ver entrando em um aldeamento de índios desconhecidos ou que poderiam ser de um grupo étnico inimigo, a melhor solução poderia voltar a ser administrado de um colono. As soluções políticas nunca são binárias como veremos, tendo em vista que o leque de afinidade possíveis interferia na configuração das alianças indígenas.

No que se tange do trabalho indígena, cabe ponderar, inicialmente, sobre a particularidade do caso da escravidão indígena na América. O cativeiro dos ameríndios é bem peculiar e diferencia-se bastante do caso africano. Por vezes, os europeus na América precisavam negociar com alguns grupos, fazendo alianças que comprometiam a expansão geral do cativeiro para todos os grupos. Como ressalta Davi Brion Davis,

Apesar de uma difundida tendência a diferenciar o negro do índio e a associar o último à liberdade da natureza, a escravidão do negro era imposta, na realidade, ao lado de uma escravidão indígena preexistente; pelo menos na América do Norte, as duas nunca divergiram como instituições distintas. No entanto, as circunstâncias práticas da colonização proporcionaram ao índio uma certa proteção. Do Canadá à América do Sul, os colonizadores consideravam a escravização dos selvagens *hostis* uma coisa normal; mas sabiam que seu comércio e, às vezes, sua própria sobrevivência dependiam de alianças com tribos amigáveis (Davis 2001, p. 204).

A escravidão indígena, nesse sentido, sofria algumas restrições em toda a América. O caso das colônias inglesas e francesas é emblemático. Na Carolina do Sul, os índios escravos eram usados no comércio de peles de animais e nas guerras contra a França e Espanha (Davis 2001, p. 206). Os comerciantes da região capturavam índios *hostis* e os vendiam sem nenhum remorso aos caçadores profissionais que comercializavam peles no Canadá e nos Estados Unidos. Já os proprietários da região juravam proteção aos índios aliados e fizeram as Cortes da Carolina do Sul aprovarem, após 1740, leis que afirmavam que a cor do índio, ao contrário dos negros, não era condição *sine qua non* de escravização. No Brasil, os grupos aliados dos portugueses eram, sobretudo, os índios tupis da costa, entretanto, em outros contextos regionais havia variações.

De acordo com Davis (2001, p. 207), “as ambiguidades da servidão indígena” ficavam bastante evidentes em uma lei, de 1670, fixada na Virgínia.

Prescrevia acerca dos não cristãos que chegassem por via marítima, deveriam ser escravos para o resto da vida, mas já os que chegassem por via terrestre, deveriam servir até os trinta anos de idade, se fossem garotos ou garotas, mas se fossem homens e mulheres, deveriam servir apenas doze anos (Davis 2001, p. 207). A ideia era limitar a escravização de índios próximos, pois muito índios chegavam capturados via marítima, ou seja, a ideia era diferenciar o perto do longínquo. No entanto, já em 1682, a lei de 1670 é alterada e colocava índios e negros em pé de igualdade, liberando a escravização de índios capturados ou adquiridos de grupos vizinhos (Davis 2001, p. 208). Nessa lei, a condição de “servos” dos índios é omitida e são tratados como escravos de forma generalizada. Contudo, Davis (2001, p. 209) advoga que mesmo assim, os índios tinham uma espécie de tratamento especial, comparando-se com os africanos negros:

Embora tanto os índios quanto os negros fossem cruelmente explorados e frequentemente reduzidos ao mesmo *status* de escravos, é incontestável que a consciência dos europeus estava mais preocupada com os problemas do americano nativo. Sugerimos que essa sensibilidade moral em relação aos índios era produto de uma interação entre as condições da colonização americana e alguns pontos de vista tradicionais da servidão humana. No nível da conveniência, os colonizadores relutavam em capturar selvagens das vizinhanças, que os supriam com comércio e produção. E uma vez que, na América, era muito difícil dissociar até mesmo a mais moderada servidão dos índios da violência da escravização, juizes e missionários eram sensíveis à tradicional oposição entre liberdade e um ato de força, que somente podia ser justificado por intermédio de uma prova concreta do crime da vítima (Davis 2001, p. 209).

Os europeus, comumente, retratavam a África como um lugar hostil, com doenças, animais perigosos e grandes guerreiros. Trazer o africano para América com objetivo de viver em uma comunidade cristã, era imaginado pelos europeus como um grande benefício para o escravo. Nesse sentido, que, segundo Davis (2001, p. 213), a escravidão negra afetou menos a consciência europeia do que a escravidão dos ameríndios.

O surgimento da legislação indigenista em São Paulo, que retrataremos a seguir, segue essa tendência de manter aliados, mas também permitir que colonos estabeleçam seus empreendimentos, baseados em mão de obra escrava. O objetivo sempre foi conciliar o interesse de padres e colonos, o que nem sempre foi possível. Passemos, então, a fazer um breve panorama dessas disputas em torno da legislação sobre a escravidão indígena.

2.2.2. DA ESCRAVIDÃO À ADMINISTRAÇÃO: LEGISLAÇÃO EM ANÁLISE

No entendimento de Elisa Frühauf Garcia (2007, p. 20) que diz se inspirar em Juan Carlos Entenssoro, os índios não eram vistos pela legislação portuguesa como uma categoria social vinculada a determinadas características culturais, “caracterizava-se essencialmente como uma categoria jurídica”. Dessa forma, apesar de fazermos aqui um panorama da legislação indigenista, cabe ter em mente, que nossa intenção principal neste trabalho é visualizar como os índios recebiam esse corpo jurídico produzido na metrópole ou nas câmaras. Como enfatiza Garcia (2007, p. 20-1), “a questão a ser privilegiada (pela História Indígena) é a relação estabelecida entre as tentativas de implantação das políticas indigenistas e as reações e apropriações das mesmas pelos índios, pois se tratou de um diálogo e não um monólogo”. Dessa forma, tratamos a legislação aqui somente como um mote para descobrir de que forma os indígenas utilizavam o Direito para manterem suas alianças estabelecidas no âmbito dos aldeamentos, com seus administradores ou contratadores, padres e demais agente da colonização.

Os índios sempre foram uma ameaça constante aos empreendimentos coloniais instalados em São Paulo (Petrone 1995, p. 60). Os Carijós, Tupinambás e Tupiniquins, antes de se agregarem parcialmente ao projeto colonizador, se revelam terríveis entraves ao empreendimento português. Petrone (1995, p. 60), ao estudar as *Atas da Câmara de São Paulo*, identifica uma série de ataques perpetrados por esses índios a colonos isoladamente, em grupo e até em aos seus entrepostos como fazendas e moradias.

Por outro lado, mesmo com a posição direta inúmeros grupos indígenas, criou-se certa necessidade da mão de obra indígena na medida em que ela era útil para auxiliar os paulistas nos estabelecimentos de suas relações de comércio, as vezes com os próprios índios. “Conseguir a amizade de indígenas, ou então escravizá-los, foram formas encontradas para garantir a estabilidade do povoamento” (Petrone 1995, p. 61-2). A dependência da mão de obra é tamanha que algumas fazendas e aldeias são criadas com disponibilidade de índios diretamente vinculadas a grandes empreendedores da região:

(...) comum entre os potentados da época ter em suas terras, além de seus escravos próprios, uma aldeia do gentio amigo para o eventual suprimento de braços para as suas lavouras e onde se recrutava de preferência o melhor da sua gente para as bandeiras de guerra. Fernão Dias, o velho, tinha nas suas terras do sítio do Capão a aldeia de Pinheiros habitada por Guaianás. Afonso Sardinha tinha aldeado outros da mesma tribo em Carapicuíba. Manoel Preto, pelo tempo adiante, chegou a reunir no seu sítio da Esperança mil índios de arco e flecha. André Fernandes conseguiu reunir em torno de si, pelo trato ameno, uma poderosa bugrada em Parnaíba. O mesmo fizeram Antonio Pedroso de Barros e Baltasar Fernandes (Petrone 1995, p. 61-2).

Sobre a legislação em relação à escravidão indígena, ela nunca constituiu um corpo imutável. Segundo Petrone (1995, p. 67), a legislação sobre o cativo indígena esteve sob “constante mutabilidade, da constância nas suas incoerências, assim como na indecisão que constituiu um de seus traços mais marcantes”. Em 1537, uma carta régia concedia permissão para escravizar os índios caetés (Petrone 1995, p. 69).¹ É a primeira vez que a noção ambígua de “guerra justa”; que vai sustentar a escravidão ameríndia por longas décadas; aparece na legislação. Entretanto, em 1548 um regimento que determinava as atribuições do Governo Geral, diz que os indígenas deveriam ser bem tratados e que uma das finalidades da colonização era converter os índios à fé cristã. A lei de 1548 abre espaço para a atuação da Companhia de Jesus na América Portuguesa, e, já em 1558, os padres começam a montar entrepostos de catequese ou assumir alguns aldeamentos, missões ou fazendas já formadas.

Em 1570, o rei D. Sebastião proibia a escravização de índios a não ser por guerra justa autorizada por Sua Majestade ou pelo governador geral do Brasil. Outras legislações vão reafirmar a proibição do cativo dando margem quase sempre para a guerra justa. Providências de 1587 e de 1595 são bastante semelhantes à primeira. Só em 1605, o rei D. Filipe vai legislar no sentido de proibir a escravidão indígena sem exceção (Petrone 1995, p. 70). Uma lei de 1609 declara que todos os índios seriam considerados livres a partir dali, tencionando sobremaneira a relação entre os paulistas e a Coroa. Além disso, na mesma legislação de 1609, os jesuítas ficaram como únicos responsáveis por retirar os índios de seus territórios tradicionais e levarem para as aldeias e demais

¹ Nesta época, os Caetés habitavam a capitania de Pernambuco e resistiam à escravização principalmente para trabalhar no empreendimento da cana-de-açúcar.

estabelecimentos (Petrone 1995, p. 71).

Por ação da Câmara de São Paulo e sua pressão junto à Coroa, em 1611 o rei faz uma correção na lei, intitulada *Lei sobre a liberdade do gentio da terra*, que volta a legitimar o cativo por guerra justa e por resgate (Petrone 1995, p. 71). Os índios estariam livres, independentemente, de serem ou não batizados, ou viviam professando seus rituais tradicionais somente:

(...) declaro todos os Gentios das ditas partes do Brasil por livres, conforme a direito, e seu nascimento natural, assim que já forem batizados, e reduzidos a nossa Santa Fé Católica, como os que viverem como Gentios conforme seus ritos, e cerimoniais, e que todos sejam tratados, e havidos por pessoas livres, como são, sem poderem ser constrangidos, a serviço, nem a coisa alguma contra sua livre vontade, e as pessoas que deles se servirem, lhe pagarão seu trabalho, assim, e da maneira que são obrigados pagar a todas as mais pessoas livres (...) (DI 1894, p. 72)

Quanto ao resgate, conforme diz a legislação analisada por Petrone, seria uma forma de salvar um índio cativo nas mãos de outro grupo de um destino cruel, talvez se referindo aos índios que eram usados cerimonialmente em rituais de antropofagia. Evolui-se, a partir da lei de 1611, por fortalecer uma modalidade intermediária entre a escravidão e a liberdade que seriam as aldeias missionárias ou aldeamentos (Petrone 1995, p. 72). Há dentro da lei de 1611, uma série de trechos que legislam sobre a presença dos padres nas aldeias, a escolha do capitão da aldeia, dentre outros assuntos que se referem aos estatutos e dinâmica interna dos aldeamentos (DI 1894, p. 70-80).

Com a descoberta de ouro nas Minas, em finais do século XVII, o jogo começa a virar tendo em vista a necessidade da mão de obra indígena para as expedições de descoberta de ouro (Petrone 1995, p. 72). Uma bula do Papa Urbano VIII de 1638 já interfere no problema legislando a favor da liberdade dos índios. Segundo Petrone (1995, p. 72-3) a bula despertou a ira dos colonos contra os jesuítas e teria sido a causa da primeira expulsão da ordem de São Paulo em 1640. Os jesuítas só voltaram 13 anos depois, com a assinatura de um acordo que limitava bastante a atuação da ordem no sentido de interferir no cativo indígena e de defender a liberdade dos índios.

Durante um longo período, apesar de a legislação ambígua portuguesa dar ênfase à liberdade dos índios, colonos de São Paulo se utilizaram da mão de obra nativa “passando-os de pai para os filhos em seus testamentos, pagando dívidas com eles, dando-os como dotes em casamento, vendendo-os até” (Petrone 1995, p.

83). Talvez, a ambiguidade seja uma brecha para os órgãos de justiça da capitania, de São Paulo, atuarem de forma mais particularizada, analisando caso a caso. O termo administrado vai surgir em fins do século XVII na tentativa de manter a ideia do índio como incapaz de adentrar uma sociedade cristã plenamente sem a existência da figura do administrador, por qual o indígena seria tutelado.²

Além do mais, duas cartas régias de 26 de janeiro e 19 de fevereiro de 1696 criaram a instituição da administração. No entanto, uma série de dúvidas permaneceu. Questões relacionadas à herança do administrado, as viagens (já que a legislação era específica para as discussões que ocorriam na capitania de São Paulo), a forma assistência ao administrado. Em caso de doenças, quais os direitos dos índios? O administrador tinha obrigações de catequese com o seu administrado? Tudo isso, ainda, ficou pairando no ar na carta régia de 26 de janeiro de 1696 (Petrone 1995, p. 84-5). Já na carta régia de 19 de fevereiro de 1696, o rei tentou esclarecer alguma dessas situações (Petrone 1995, p. 85):

Em primeiro lugar, decidiu conceder **aos moradores de São Paulo** e seus descendentes por linha masculina ou feminina a *administração* dos índios que tinham trazido do sertão e que se achavam em seu serviço. Entretanto, tal concessão ficaria subordinada a uma série de condições que podem ser assim resumidas: os *administrados* deveriam viver em aldeamentos organizados dentro dos termos estatuídos na Carta Régia; os indígenas deveriam trabalhar uma semana para si e outra para seus *administradores*, sendo, neste último caso, pagos pelo seu trabalho; indo ao sertão, os moradores poderiam levar para seu serviço até a metade dos indígenas dos aldeamentos, a ausência não podendo durar mais de quatro meses, a metade do salário sendo pago antecipadamente, deixando-se-a com os religiosos dos referidos aldeamentos para sustento das famílias dos que se ausentassem; não deveriam ser compreendidos, entre os que podiam trabalhar para os *administradores*, os menores de 14 e maiores de 60 anos, assim como as índias casadas ou solteira, e viúvas dependentes; as índias só poderiam sair de dois casos, sempre em companhia de familiares, em atividades que lhes fossem próprias, em especial com amas-de-leite, no caso de casamento com escravos, este ficariam livres, indo residir nos aldeamentos, na ausência de descendentes dos *administradores* falecidos, os aldeamentos ficariam pertencendo à Coroa (Petrone 1995, p. 86) [grifos nossos]

Entretanto, apesar do sistema de administração ser restrito aos aldeamentos, como enfatizava as cartas régias de 1696, as realidades dos despachos feitos pela capitania de São Paulo foram bem diferentes. Nos idos da década de 1720, o governador Rodrigo César de Meneses tentou sensibilizar o rei,

² Tutelado não é um termo usado na época, mas amplamente utilizado pela bibliografia para se referir ao sistema de administração.

tendo em vista as inúmeras ambiguidades criadas pela lei de 1696. A ambiguidade se dava em relação ao caso paulista, pois com a utilização massiva de escravos índios durante todo o século XVII, havia muitos índios fora do sistema de aldeamento e completamente desvinculado deles. Nesse sentido, em 25 de setembro de 1727, houve uma reunião que congregou inclusive as ordens religiosas que participavam da administração dos aldeamentos paulistas (Petrone 1995, p. 89).

Em síntese, estabelecia-se o seguinte: 1. Haveria um *Protetor dos Índios*, no caso um jesuíta, além de um procurador secular, subordinado ao primeiro; 2. Todas as pessoas que tivessem índios deveriam declará-lo, inscrevendo-os em livro próprio, e fornecendo a eles todo o necessário para seu sustento, vestuário, assistência, não os castigando de forma áspera e dando-lhes sábados, domingos e dias santos livres; não os tratando bem, ser-lhe-iam retirados; 3. Em caso de falecimento do *administrador*, os índios não passariam com sua herança. O governador, ouvido o protetor, resolveria sobre a futura *administração*, respeitando os descendentes do falecido, sendo permitido a este, em testamento, rogar para que se prefira um filho ou uma filha; 4. Os juízes inventariantes mandariam a lista dos índios ao Protetor para que este, ouvindo o requerimento dos descendentes, desse a *administração* a eles ou outras pessoas; 5. Todas as queixas dos índios deveriam ser dirigidas ao Protetor; 6. O Protetor sempre daria licença aos que quisessem servir como soldados; **7. Os casamentos dos administrados seriam livres, os contraentes passando a viver juntos, sem que os pudessem impedir seus administradores;** 8. **Casando um administrado com habitantes dos aldeamentos, o casal deve viver na aldeia;** 9. **Casando um administrado com pessoa livre, não mais seria obrigado à normas acima, os descendentes dos apesadores sempre tendo preferência na administração** (Petrone 1995, p. 89) [grifos nossos].

Dados os problemas causados pelo despacho do governador em 1727, há um bando³ de 22 de janeiro de 1732, com a tentativa de controlar uma alegada saída de administrados para casarem com escravos e isso era incentivado por alguns proprietários. O governador estabeleceu multa para quem incentivasse o

³ Segundo a historiadora portuguesa do direito Ana Cristina Nogueira da Silva (2014) “Os bandos fazem parte da legislação ultramarina portuguesa, tendo sido usados nomeadamente no Brasil, em Angola, Moçambique, Goa e Timor, com maior frequência desde meados do século XVII. Eram ordens, éditos ou decretos emitidos pelas autoridades coloniais locais, principalmente os governadores e vice-reis, por vezes também pelos senados das câmaras. Eram registados por escrito, mas distinguíam-se especialmente por serem afixados e lidos em voz alta nos lugares públicos, sendo a sua leitura acompanhada do som de caixas e tambores, e de todo um cerimonial concebido para produzir efeitos de poder junto das populações. Eram também uma forma de anunciar eventos. Esta modalidade de comunicação de normas, ordens e proibições, que correspondia na Europa a uma tradição antiga, provavelmente romana, já era usada em Portugal, pelo rei e por outras autoridades, desde pelo menos o século XV, tendo sido transplantada para o império. Os bandos são uma fonte imprescindível para o estudo da administração colonial, incluindo as matérias relacionadas com a terra o território”.

casamento de um administrado com um escravo. Em 1733, tendo ouvido reclamações que os aldeamentos estavam-se esvaziando por ocasião da liberação da sua mão de obra para uso dos colonos (Petrone 1995, p. 90), o governador deu prazo para que todos os índios fossem devolvidos “com prazo de um mês para os de São Paulo, três meses para os de Goiás e até a primeira monção para os de Cuiabá, com penas em dinheiro”. Como apontado mais abaixo, as décadas de 1730 até 1750 consistem em um período de intenso intercâmbio entre indígenas de Goiás e Mato Grosso. Índios habitantes das aldeias ou administrados são recrutados para guerras nas regiões e muitos índios capturados nessa fronteira vêm para os aldeamentos ou para o sistema de administração.

O sistema de administração só deixou de existir, oficialmente, em um alvará de 1758, que declara que “os gentios são livres, e que não haja administradores nem administração, havendo por nulas, e de nenhum efeito todas as que estiverem dadas, de modo que não haja memória delas; e que os índios possam livremente servir, e trabalhar com que lhes estiver, e melhor lhes pagar seu trabalho” (DI 40 1902 apud Petrone 1995, p. 95). Nós propomos a investigar, aqui, nesta dissertação, a interferências dessa política de administração dos índios nos aldeamentos paulistas. Cabe ponderar, de forma ainda incipiente, que após a publicação, vemos na prática uma certa repressão das capitanias, para cessar a chegada de administrados do interior (Lima 2012). Em partes mais periféricas, como Curitiba, o sistema de administração ainda perdurou na prática. Sugere-se aqui, então, que o sistema de administração pode ter continuado de modo discreto e talvez residual, até o final do século XVIII, fora dos núcleos mais visíveis de São Paulo. Carlos Lima (2012), sugere para a áreas periféricas da capitania de São Paulo o fim da administração particular, prescrito pelo Diretório, só resultou em um decréscimo vertiginoso do sistema de preação de índios, sendo que nos registros analisado pelo historiador, são registradas mortes de administrados até o ano de 1777.

2.2.3. OS ALDEAMENTOS NA LEGISLAÇÃO

A criação dos aldeamentos na capitania de São Paulo, está diretamente vinculada ao conflito estabelecido entre jesuítas e colonos em torno da escravidão dos nativos americanos (Petrone 1995, p. 52). Segundo as provisões régias de 1582

e de 1680, os aldeamentos deveriam facilitar o contato dos índios com os portugueses (Perrone-Moisés 1992, p. 118). Em uma lei, de 1611, é ressaltado que os aldeamentos devem reservar uma certa distância das povoações, para que um não atrapalhe o outro.

Até o Diretório de 1757, só eram autorizados a morar nas aldeias os missionários e os próprios índios. As aldeias só poderiam abrigar mais de uma etnia, se assim os índios preferissem. A prioridade era para que indivíduos de uma “mesma nação” evitassem conviver com índios, considerados, muitas vezes, inimigos. Vamos ver que em São Paulo, essa legislação não funcionava efetivamente, já que as aldeias paulistas, em sua maioria, parecem ser pluriétnicas, recebendo muito índios, isoladamente, em conflitos judiciais relacionados a administração particular e, em seu início, formadas por duas até três etnias reunidas. A fluidez de fronteira, nesse sentido, incentivada pela legislação ambígua que causava uma série de disputas judiciais, fazendo com que os índios entrassem e saíssem das aldeias, conforme bel-prazer das autoridades. Contudo, como veremos abaixo, os índios resistiam a esse processo tentando se agarrar a itens da legislação que davam certa autonomia de escolhas aos nativos.

Desde o Regimento das Missões de 1686 até o Diretório a questão dos aldeamentos serem divididos por etnia é enfatizada. Além disso, desde a lei de 1611 até o Diretório de 1757, a necessidade de as aldeias terem amplas terras e serem feitas em lugares em que haja condições de plantio, de pesca e até de caça (Perrone-Moisés 1992, p. 119).

Os jesuítas ficaram encarregados da administração espiritual e temporal das aldeias inicialmente. Na lei de 1611, os jesuítas passaram a ter um auxílio na questão temporal dos capitães de aldeia (Perrone-Moisés 1992, p. 119-20). Somente o Diretório pode restringir a ação dos capitães de aldeia. Com a lei de 1653, os missionários tiveram seu poder restringido às questões espirituais e os capitães de aldeia passaram a ser os detentores do poder temporal em algumas aldeias. No entanto, a administração temporal das aldeias, a partir desse momento, sempre vai ser alvo de disputas intensas entre os missionários, a Coroa, as câmaras e até por particulares influentes (Perrone-Moisés 1992, p. 121).

Os aldeamentos são criados, sobretudo, para fornecerem mão de obra para os colonos, além de servirem como entreposto de defesa do território português na América (Perrone-Moisés 1992, p. 120).

O trabalho dos índios das aldeias é, desde o início, remunerado, já que são homens livres. Sejam as aldeias administradas por missionários ou por moradores, as leis preveem o estabelecimento de uma taxa, os modos de pagamento e o tempo de serviço. O pagamento de salário é afirmado desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1.596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão Grão-Pará de 14/4/1655, no Diretório de 1757, para citar apenas os documentos mais importantes. Disposições quanto a taxa e forma de pagamento se encontram na Lei de 1611, no Regimento do governador geral de 1655. Provisão Régia de 12/7/1656. Regimento das Missões de 1686, Regimento das Aldeias de São Paulo de 1734, Diretório de 1757 e Direção de 1759, entre outros. "Muitos desses documentos mencionam o fato de os índios das aldeias que trabalham para particulares por salário fazerem-no voluntariamente" ou "de bom grado" (Perrone-Moisés 1992, p. 120)

Na questão da retirada da mão de obra indígena dos aldeamentos, as leis variam bastante, por vezes permitindo a saída de um terço da população e em outras metades dos habitantes (Perrone-Moisés 1992, p. 120). A provisão régia de 4/12/1677, a carta régia de março de 1679, as cartas régias de 30 e 31/3/1681, as cartas régias de 17 e 19/01/1681, assim com a carta régia de 9/9/1684 instituem a necessidade de licenças para saída dos indígenas dos aldeamentos, mas nem sempre isso era seguido à risca (Perrone-Moisés 1992, p. 120).

Uma das principais funções dada pela legislação aos índios aldeados é lutar em guerras contra os índios hostis, considerados inimigos da colonização, ou seja, a chamada guerra justa era feita com a participação de muitos desses índios aliados (Perrone-Moisés 1992, p. 121). Claro que, esse conceito de "inimigo" varia bastante ao longo dos séculos para algumas etnias, para outras o conceito permanece por décadas ou até século imutável.

A legislação sobre os aldeamentos se demonstrava bastante efusiva em proteger os índios da escravidão e dos abusos dos colonos. No entanto, há muitos casos em que ela poderia ser deixada de lado e os interesses dos colonos prevalecerem. Os índios tentavam resistir, usando as brechas da legislação que permitia certa autonomia de escolha. A ambiguidade da legislação estava presente na medida em que as necessidades dos colonos de mão de obra, precisavam serem satisfeitas. Os índios aliados, por sua vez, participavam do comércio, das guerras contra os hostis, ou seja, eram necessários para o abastecimento dos colonos de víveres e de mais escravos ou administrados.

2.3. BREVE HISTÓRIA DOS ALDEAMENTOS PAULISTAS

Neste subitem, vamos discutir a interpenetração entre o sistema de administração particular e os aldeamentos missionários. Por isso, achamos conveniente, anteriormente, fazer um breve panorama da legislação portuguesa sobre a escravidão indígena e, posteriormente, sobre as aldeias missionárias instaladas na Colônia. A ideia é dar ao leitor uma noção de como se davam as relações entre índios e colonos, tendo em vista a legislação indigenista paulista.

Como vimos, a legislação portuguesa sobre os escravos era herdeira de práticas, leis e discussões filosóficas. Apesar de poder ser comparada com outras discussões, no âmbito da América, como um todo, argumentamos que preservava sua especificidade. Tendo isso em vista, faremos, aqui, uma breve discussão de como a discussão filosófica se encaminhou na península Ibérica, na França e na Inglaterra. Nosso objetivo é procurar possíveis influências ou similaridades na legislação e no pensamento filosófico da época no que diz respeito ao tratamento dos índios.

Além disso, investigaremos, em nossa documentação, a interferências da política de administração dos índios nos aldeamentos paulistas. O sistema de administração nasceu ligado às aldeias, porém veremos que com uma legislação um tanto ambígua, índios que anteriormente eram cativos, passaram a fazer parte do sistema de administração sem, necessariamente, se integrarem aos aldeamentos. Com isso, acaba ocorrendo que em qualquer dissenso judicial tinha-se um motivo para mandar índios administrados aos aldeamentos. Além disso, procuraremos estabelecer relações e diferenciações entre o sistema de administração, a escravidão e a instituição dos aldeamentos para além da legislação, enfocando, sobretudo, a prática das decisões judiciais. Uma das possibilidades de investigação que surge aqui é até que ponto os índios inseridos nesses diferentes sistemas eram tratados de forma diferenciada. Outra possibilidade, é refletir sobre como esses sistemas funcionavam na prática e qual a implicação deles nos aldeamentos.

Em um trabalho anterior (Marchioro 2005), evidencia que havia nos aldeamentos fluidez de fronteiras, no sentido de haver uma interpenetração intensa com o sistema de administração particular. No entanto, essa fluidez está no interesse da Coroa portuguesa em administrar conflitos entre colonos, padres,

oficiais e índios de forma particularizada. Os índios resistem aos desmandos no sentido de preservar suas relações de solidariedade familiar ou de alianças, muitas vezes, até mesmo com os seus próprios administradores. O que veremos a seguir, são basicamente duas questões de suma importância: a primeira diz respeito a resistência indígena a tendência de esfacelamento das relações no regime de administração.⁴ Por segundo, a existência de uma concepção patriarcal de administração em que o índio era tutelado pelo “senhor”.⁵ Essa concepção vai abarcar a sociedade como um todo, e por vezes, vai ser adotada pelos próprios indígenas para realizarem seus pedidos de permanência no sistema de administração. Defenderemos, aqui, como é comum em uma parcela significativa da bibliografia, haja vista John Monteiro (1995, p. 147) que o sistema de administração guarda marcas bem fortes da escravidão:

Na segunda metade do século XVII, no entanto, a disputa em torno da condição jurídica dos cativos índios passou para outra etapa. Apesar de suas convicções, os colonos ainda enfrentavam o paradoxo legal representado pelo sistema de administração particular. **O serviço particular dos índios era pouco diferente da escravidão**, fato que não deixou de escapar à atenção da Coroa ou de jesuítas que não residiam em São Paulo. De acordo com o relato histórico do início do século XIX, tratava-se apenas de uma questão de terminologia: “Os Paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de cativos, ou escravos, mas só o de administrados, contudo dispunham deles como tais, dando-os em dotes de casamentos, e a seus credores em pagamento de dívidas”. De fato, virtualmente todos os dotes concedidos durante o século XVII incluíam pelo menos um “negro da terra”. Quanto à alienação de índios, cabe ressaltar que as “peças do gentio da terra” figuravam entre as garantias para empréstimos e hipotecas, além de serem vendidos em diversas ocasiões para liquidar dívidas ou por outros motivos. Em 1664, por exemplo, o inventariante dos bens de Antonio de Quadros vendeu uma moça indígena por dezoito mil-réis, colocando o valor recebido na praça a juros, “como é uso e costume” (grifos nossos).

Quanto à visão patriarcal ou paternalista, ela seria resultado de discussões filosóficas europeias sobre o governo dos escravos. Essas discussões serão abordadas, aqui, ao longo dos subitens deste trabalho e constituem a teia que liga as diferentes partes deste trabalho.

Por último, trabalho com casos específicos, tendo em vista que, a legislação apesar de servir sim como estrutura base para ação em casos específicos, por

⁴ Defenderemos aqui, como é comum em uma parcela significativa da bibliografia, que o sistema de administração guarda marcas bem fortes da escravidão.

⁵ Aqui novamente usamos a analogia com a escravidão, conforme nota anterior.

muitas vezes, na prática ela era flexibilizada, tendo em vista as alianças tecidas pelos próprios índios ou pelos colonos. Ou seja, essa fluidez de fronteiras permitida pela legislação paulista pode apontar indícios importantes, para entender a dinâmica populacional e reprodutiva dos aldeamentos.

2.3.2. ÍNDIOS E NEGROS

A questão da guerra justa que permeia o uso dos índios como mão de obra escrava está bastante presente no Mundo Ibérico do século XVI. A legislação portuguesa está recheada dessa noção no objetivo de diferenciar índios aliados dos inimigos que poderiam ser capturados. Na Espanha vai haver uma discussão ampla com padres e importantes funcionários da Coroa pautada nas ideias de Aristóteles sobre o assunto. O objetivo dessa seção é justamente reaver esse debate, tendo em vista que, os posicionamentos ambíguos da Coroa portuguesa também podem ser visualizados nesses confrontos teológicos. O debate se centra no ambiente espanhol, mas ele parece ser a síntese do pensamento europeu da época no que diz respeito ao governo dos índios. Por isso, achamos interessante abordá-lo.

A doutrina aristotélica da escravidão natural foi aplicada aos índios americanos durante a conquista espanhola. Desse modo, não podemos dizer que havia um preconceito de raça durante o período que se estende até meados dos séculos XIX. Para os espanhóis e demais europeus, a humanidade não estava dividida em raças biologicamente determinadas, mas sim em fiéis e não fiéis do cristianismo (Hanke 2015a, p. 16). Nesse sentido:

Um dos episódios mais curiosos da história intelectual do Ocidente ocorreu quando dois espanhóis notáveis — Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda — encontraram-se em Valladolid em 1550 a debater este aparecimento. Então, pela primeira, e, talvez pela última vez, uma nação colonizadora organizou um inquérito para saber da justiça dos métodos que estavam sendo usados na expansão do seu império. Pela primeira vez, também, no mundo moderno vê-se uma tentativa para estigmatizar uma raça inteira como inferior, como escravos de nascimento, de acordo com a teoria elaborada séculos antes por Aristóteles. (...) Muitos eclesiásticos, incluindo o apóstolo dos indígenas, o dominicano frei Bartolomé de Las Casas, opunham-se a estas ideias desdenhosamente, e apelavam para a lei divina e natural e para suas próprias experiências na América. A controvérsia tornou-se tão ardente e a consciência do rei tão perturbada pela questão de como conduzir a conquista das Índias de um modo cristão, que o Rei Carlos V suspendeu todas as expedições à América enquanto uma junta dos mais famosos teólogos, juristas e oficiais na capital real de Valladolid escutavam os argumentos de Las Casas e Sepúlveda. Tudo isto ocorreu em 1550, depois de Cortez ter conquistado o México, Pizarro ter

despedaçado o império inca, e outros capitães menos conhecidos terem carregado a bandeira espanhola aos confins do Novo Mundo. (Hanke 2015a, p. 17, 28-9).

No entanto, vale a pena deixar claro, a escravidão negra nunca foi muito questionada pelos espanhóis, ao contrário do que ocorreu com a escravidão indígena. Las Casas mesmo deu a sugestão de trazer negros para trabalharem nas ilhas, na tentativa de poupar os índios de trabalhos mais insalubres e pesados (Hanke 2015a, p. 26).

Os colonos espanhóis, no entanto, pareciam querer saber apenas de terem em suas mãos índios para fazerem os mais diferentes trabalhos, desde extrair ouro e prata até lavrar roça. Há comentários que em alguns povoados a população com diminuta mão de obra nativa ficava paralisada e, por vezes, passava fome sem ter o que comer (Hanke 2015a, 29). A voracidade por escravos era tanta que, no século XVI, com justificativa de serem antropófagos alguns grupos de índios caribes viram a Coroa incentivar o uso militar na catequização e conquista deles. Com isso, muitos colonos começaram a expandir o etnônimo para além de sua limitação linguística (Caribe ou Carib é uma língua indígena presente em regiões do Caribe, América Central e do Sul). O nome Caribe passa a ser quase sinônimo de índios ampliando os povos que poderiam ser escravizados (Hanke 2015a, p. 34-5).

Antes de deixar a América e voltar para a Espanha no fim de sua vida, conhecido como grande protetor dos índios, Las Casas participou de uma espécie de comício no México em que contrariava a política de guerra contra aos índios implementada pela Coroa em algumas localidades (Hanke 2015b, p. 308).

Segundo Brion Davis (2001, p. 118-9) a perpetuação da escravidão no Ocidente se dá pela ideia aristotélica de que existiam “alguns homens (que) eram escravos por natureza”. A condição matrilinear da escravidão, comumente, sustentada entre negros e índios se atribuiu a observação da natureza. Tomás de Aquino teria observado, no mundo natural, que os animais se parecem muito mais, fisicamente, com as mães do que o pai. Como a condição de escravo seria uma condição do corpo, foi por isso que, no Mundo Ocidental, era muito comum a condição de escravo ser passada de mãe para filho(a) (Davis 2001, p. 118-9):

O último título justo de escravização era o nascimento, valendo aqui a regra geral de que o filho segue a condição da mãe (*partus sequenter ventrem*), nomeadamente por razões de certeza (*mater semper certa, pater nunquam*), já que, por razões genéticas, a contrária seria a solução mais

correcta, dada a prevalência genética do macho sobre a fêmea (Hespanha 2001, p. 970).

Bartolomé de Las Casas teria utilizado índios como escravos em fazendas franciscanas no México, só que em 1514 aconteceu uma reviravolta na sua visão em relação aos nativos americanos. Em um momento de dor de consciência, que segundo Davis (2001, p. 196) era comum, por exemplo, entre os abolicionistas do século XIX, Las Casas passou a ser um defensor ferrenho da liberdade dos índios e opositor do sistema de *encomienda*. O padre franciscano defendia a instituição de comunidades cristãs em que os índios seriam catequisados pacificamente.

No entanto, Las Casas, assim como o bispo Diego de Landa, outro ferrenho defensor dos índios, não eram contra a escravidão dos negros (Davis 2001, p. 199). Dessa forma, era quase que unanime, no pensamento europeu, considerar os africanos negros inferiores aos brancos e também aos índios.

Na capitania de São Paulo, a relação entre índios e negros não tem um papel importante na documentação qualitativa analisada por nós. Só existe uma referência. Para os censos esta mesma sentença pode ser utilizada. Os casos de presença de negros nos censos, entretanto, apesar de serem bem mais quantitativos e serão aqui descritos por nós. Primeiramente, para fazer algumas confrontações, decidimos relatar o único caso paulista de presença de negro na documentação qualitativa utilizada em nosso trabalho comparativo.

O caso envolve “um negro do gentio da Guiné” e dois administrados, chamados “carijós” na documentação (BDAESP 1948, p. 09). Em 1736, Domingos Lopes Godói, o solicitante do termo, relata que o “negro do gentio da Guiné” de nome Ventura de sua posse, teria fugido de sua casa há cerca de um ano e meio. Há cerca de quinze dias, Domingos Lopes Godói teria mandado buscar seu negro na cadeia de Guaratinguetá, “trazendo-o para sua casa preso” (BDAESP 1948, p. 09). Uma noite dessas de cativo, o tal Ventura teria tido suas correntes quebradas por dois Carijó seus administrados de nome Antônio e Bernardino de Godói.⁶ Ambos acabaram por se ausentar da casa de Domingos. O pedido feito pelo senhor dos administrados e do negro, consiste na devolução das suas posses, pois eles “são os únicos que tem para alimentação da sua casa que é um homem pobre com sete irmãs solteiras órfãs (BDAESP 1948, p. 09)”. Alegando, então, sofrer tanto com a

⁶ Cabe notar que ambos possuem o sobrenome do senhor.

ausência de sua mão de obra, Domingos consegue uma solução favorável só tendo que assinar um termo se comprometendo:

(...) ao bom trato dos dois carijós chamados Antônio e Bernardino de Godói, e de os repor em qualquer das aldeias de S. Majestade todas as vezes que pelo Ex.^{mo} Sr. conde-general ou seus sucessores lhe for ordenado, obrigando a dar conta deles, e como assim o disse obrigou sua pessoa e bens e a todas as mais penas que lhe forem impostas (...) (BDAESP 1948, p. 9-10).

Infelizmente, este é o único caso paulista relatando relação direta entre índios e negros, sendo oriundo de uma querela relacionada a administrados. Nas aldeias, só achamos pequenos indícios da presença de negros nas listas nominativas das aldeias do fim do século XVIII e início do século XIX. Na aldeia de Barueri, em lista de 1803, no domicílio de nº 50, aparece João Valente, considerado um agregado à igreja da aldeia, “forro da nação Banguela” (BDAESP 1948, p. 178). Indício de que os padres utilizavam mão de obra escrava africana, até dentro dos aldeamentos. O tal negro tinha 58 anos e era casado, provavelmente, com uma índia de nome Escolástica Maria de 48 anos, ambos viviam “de milho, feijão, algodão e cana” (BDAESP 1948, p. 178). João Valente morava, ainda, com um enteado de nome Ângelo, também índio, ausente no momento por ter ido ao Rio de Janeiro sem licença. Na mesma lista, no fogo nº 117, está Inácia Maria, negra casada oriunda da vila de Apiaí que “vive de fiar” (BDAESP 1948, p. 187). Não há, porém, nenhuma informação sobre o cônjuge de Inácia. No fogo de nº 119, mora Inácio Ruiz, negro, de 58 anos descrito como “forro agregado”, com sua mulher Ana Almeida, de 52 anos, também “forra agregada”. Morava com os dois, uma neta mulata de 20 anos e solteira. Ambos se sustentam de “tecer pano” (BDAESP 1948, p. 188). Por último, no fogo nº 120 da aldeia de Barueri, mora Maria Fragoso, negra, casada com 42 anos, e considerada “forra agregada”. Maria “vive de fiar”, sendo que não há qualquer referência sobre seu marido (BDAESP 1948, p. 188).⁷

Em uma lista da aldeia de N.S. da Escada, provavelmente, numerando apenas os moradores colonos desta localidade, há uma série de “escravos”. Fazendo uma contabilidade mais geral dos dados, tendo em vista, que estão listadas 158 pessoas e delas 32 são escravos, podemos dizer que 20% da população não

⁷ Todos os casos aqui abordados aparecem em nítida distinção nas listas no item “cores”. Os índios são todos classificados por uma terminologia única, enquanto nos habitantes negros vemos a letra “N” com destaque na lista.

indígena da aldeia é de escravos. Das 30 famílias listadas no total, 8 possuem escravos. Com relação ao número de escravos e suas faixas etárias, há alguns dados importantes. Ao mostrar que a maior parcela da população considerada escrava está em idade abaixo dos 20 anos, estes dados indicam duas hipóteses para nós. A primeira, seria da existência de famílias escravas no aldeamento de Barueri e, a segunda hipótese, diz respeito a uma interação da população escrava com índios do aldeamento. Assim, podemos dizer, tendo em vista os dados acima, que a possibilidade de casamentos entre índios aldeados e negros não pode ser descartada. Porém, é preciso investigar mais.

Em um trabalho comparativo anterior (Marchioro 2005), traçou-se um panorama do Rio de Janeiro, um pouco mais detalhado que para São Paulo, graças a presença de um maior número de fontes. Para resumir, viu-se na capitania do Rio de Janeiro, em termos mais gerais, uma atitude recorrente das autoridades coloniais em separar índios e negros. No caso particular da destituição do capitão de Ipuca, na preocupação de não aldear os Puri junto a fazendas com grande escravaria, esta política se manifesta mais claramente (Marchioro 2005). Por outro lado, ainda no Rio de Janeiro, índios eram incentivados a terem escravos e a perseguirem cativos fugidos.

Existem, assim, casos de alianças claras entre índios e negros, um oriundo da própria documentação fluminense e outro, das fontes paulistas, já citado. O primeiro refere-se ao auxílio prestado por escravos da fazenda de José Rodrigues da Cruz a 154 índios, dentre eles vários com varíola. Estes índios, segundo consta em relato, foram alimentados e tratados pelos negros da fazenda de José Rodrigues da Cruz (Marchioro 2005). Em São Paulo, o caso se refere a dois administrados que ajudam um escravo a fugir. Ou seja, a maioria dos casos trata da existência de uma tendência de auxílio entre índios e negros, grande parte combatida pelos colonizadores. Quanto à possibilidade de intercassamentos entre índios e negros, há alguns indícios apontando nesse sentido.

2.3.3. LAS CASAS E SEPÚLVEDA: LIBERDADE VERSUS SERVIDÃO INDÍGENA

Las Casas vai se envolver em uma disputa com o também padre Sepúlveda que defendia o uso de força militar para catequizar os índios. “Sua fórmula era precisamente a que tivera sempre, converter os indígenas por meios pacíficos,

somente no fim eles se tornariam súditos fiéis da Espanha. Las Casas não só pregava essa doutrina, como também esforçava-se poderosamente para pô-la em prática em Chiapa” (Hanke 2015b, p. 311). Os dois têm um debate ferrenho, em Valladolid, em 1550, em que participam outros padres também, mas os dois vão centralizar uma oposição bastante clara.

Os argumentos de Sepúlveda sobre os índios seriam usados, mais tarde, para justificar também o tráfico de escravos negros. Segundo Davis (2001, p. 200), o padre dominicano defendia uma relação direta entre o pecado e a escravidão. As idolatrias indígenas demonstravam, claramente, que os índios eram inferiores aos europeus e, por isso, entravam, perfeitamente, na categoria de escravidão natural aristotélica.

No entender de Sepúlveda, “a “natural rudeza e inferioridade dos indígenas” justificava a guerra justa “que, declarou inequivocamente, de acordo com a doutrina do filósofo (Aristóteles) de que alguns homens nascem como escravos naturais” (Hanke 2015b, p. 320). Só que Sepúlveda não era um amante da ideia de escravidão. Ainda se encontravam na Europa práticas de servidão, sobrevivência do Mundo Medieval. Sepúlveda recomenda a captura dos índios infiéis em guerra justa e que eles virassem servos de seus senhores colonos espanhóis. “A assertiva que Sepúlveda tencionava recomendar servidão em lugar de escravidão, repousa também no fato de que ele apoiava o sistema das *encomiendas*, pelo qual os indígenas trabalhavam para os espanhóis de um modo servil” (Hanke 2015b, p. 336). Sepúlveda entra em detalhes em suas teses de como fazer guerra justa aos índios resistentes:

Neste ponto Sepúlveda explica com detalhes como conduzir uma guerra justa contra os indígenas.

Em primeiro lugar os bárbaros deveriam ser convidados a aceitar os grandes benefícios que os conquistadores se propunham dar-lhes, deveriam permitir que os instrísse na “verdadeira religião e em melhores leis e costumes” e a reconhecer o domínio do rei da Espanha. Se eles se aproximassem e aderissem “talvez sem usar armas”, seriam eles e suas posses submetidos aos espanhóis. Se pedissem uma oportunidade para deliberar a respeito da oferta, tempo suficiente para organizarem conselho público e chegar a uma conclusão, isto deveria ser garantido. Se rejeitassem a proposta espanhola, deviam ser conquistados, seus bens confiscados como propriedade do príncipe conquistador, e deviam ser punidos pelo processo usual como vencidos, isto é, com a escravidão. Se estas condições fossem preenchidas, a guerra contra os bárbaros seria justa, mesmo que individualmente os soldados e os chefes fossem movidos pela ambição, e a preza de guerra não precisava ser devolvida como de outro modo seria o caso (Hanke 2015c, p. 34).

Os vencedores da guerra justa poderiam dar cabo da vida de seus inimigos, porém, finda a guerra e capturados o restante dos inimigos, Sepúlveda sugeria a amenização da pena. Advogava que, a partir daí, a paz e a prudência fossem empregadas. Durante a guerra, no entanto, não havia limites para Sepúlveda "matariam seus inimigos e os submeteriam à escravidão, despojá-los-iam de suas armas e propriedades, assaltariam e destruiriam seus acampamentos" (Sepúlveda apud Hanke 2015c, p. 39).

Os debates europeus sobre o tema nos ajudam a entender como os colonos foram "convencidos" a ir atrás dos índios para seus benefícios, ou então como justificavam muitas das medidas violentas tomadas ao longo da conquista ibérica do Novo Mundo. As ideias de Sepúlveda acabavam por incentivar o uso da força militar contra os indígenas para posterior escravização ou "servidão".

Las Casas, por sua vez, não tentava refutar as teorias de Aristóteles que eram muito populares entre os religiosos do século XVI. Na sua visão, os gregos e romanos seriam inferiores aos indígenas americanos. Os índios seriam mais propícios aceitar a religião, pois já faziam inúmeros rituais de sacrifícios aos seus deuses. Las Casas considerava a educação dos pequenos índios mexicanos mais completa que a grega e admirava a dedicação das mulheres ao trabalho, sempre tecendo comparações com o mundo greco-romano ou com as espanholas do seu tempo (Hanke 2015b, p. 330).

A querela de Valladolid não tem um final claro, só existem documentos de um dos juízes (Dr. Anaya) que aprovava a guerra de conquista aos moldes de Sepúlveda. No entanto, o juiz fez ressalvas e diz que as expedições deveriam ser acompanhadas por "capitães zelosos". Outro juiz, Gregório López apoiava as declarações de Las Casas, deixando claro isso em um documento que produziu posteriormente intitulado *Siete Partidas* (Hanke 2015c, p. 44-5).

Las Casas nunca deixou de acreditar em suas teses de conversão pacífica dos índios (Hanke 2015c, p. 53). Muitos padres, entretanto, acreditavam que, a cristianização do Novo Mundo era muito difícil de ser executada. Bernardino de Sahagún, franciscano estudioso de línguas indígenas, sobretudo o náhuatl comentava que os mexicanos "eram um povo cheio de pecados, espantava-se com sua degradação e acreditava em punição para abrir o caminho cristão" (Hanke 2015c, p. 55).

A discussão feita por Las Casas e Sepúlveda não era nova dentro do

pensamento filosófico, sobretudo no de influência greco-romana. Os gregos chamavam os outros povos que não eram de sua cultura de bárbaros, porém pensadores gregos como Heródoto e Xenofonte atribuíam a esses povos qualidades como “a sabedoria dos egípcios ou a coragem dos persas” (Hanke 2015d, p. 327).

Hanke cita alguns nomes portugueses, que seguem aos seus termos as reflexões de Las Casas:

Alguns incidentes interessantes nas terras de língua portuguesa podem ser notados. O jesuíta Leonardo Nunes, pregando aos plantadores da Bahia no Brasil, em 1549, declarou: "Nenhum cristão pode salvar sua alma, se ele detém algum bem vital de seu semelhante. Pela lei da natureza as vidas destes índios pertencem a eles mesmos. Por qual justo título vós vos apropriastes deles? Dizei que isto não é da minha conta. Eu vos digo que é tanto da minha conta que eu e meus irmãos padres estamos prontos a dar nossas vidas por esta causa justa". Ainda mais significativos foram os esforços de um outro jesuíta, Antônio Vieira, para proteger os nativos do Brasil no século XVII. Sua vida e empreendimentos ainda não foram reconhecidos em todo o seu valor, pelo menos no mundo de língua inglesa. Mas o historiador João de Barros provavelmente representa a atitude portuguesa de modo acurado quando escreve, ao tempo da disputa de Valladolid, que a igreja dava aos portugueses inteira liberdade para empreender guerra sem provocação aos povos pagãos, para reduzi-los à escravidão e assenhorear-se de suas terras, desde que eles fossem "possuidores sem justiça" (Hanke 2015d, p. 338).

Além disso, podemos citar também Manuel da Nóbrega, que ao chegar em Salvador, por volta de 1560, passou a denunciar os maus-tratos sofridos pelos índios por parte dos colonos (Davis 2001, p. 219). Seus apelos teriam gerado várias leis por parte da Coroa que proibiam a escravização dos índios, apesar de que na prática, muitas vezes, a guerra justa perdurava e os colonos achavam sempre brechas para continuar a persistir em capturar os índios. No entanto, assim como Las Casas e Sepúlveda, Nóbrega também foi um defensor da escravidão negra (Davis 2001, p. 220).

Desde logo, faltava um estatuto unificado da população colonial. Alguns, os nascidos de pai português, eram “naturais” (Ord. fil., II, 55), gozando de um estatuto pleno de portugueses, usando o direito português e estando sujeitos às justiças portuguesas. Outros eram estrangeiros, libertos da obediência ao governo e ao direito portugueses. A sua única obrigação era a de aceitarem a pregação e o comércio; mas isto decorria, não de qualquer sujeição ao direito português, mas de normas do direito das gentes. Esta situação de nações livres vizinhas era muito instável, já que os colonos usavam de qualquer pretexto para as reduzir à obediência por meio de uma “guerra justa”. Entre naturais e estrangeiros, existiam situações diversas. Primeiro, a dos vencidos na guerra (justa), cujo destino dependia dos

vencedores. De acordo com as leis da guerra, podiam ser mortos, reduzidos a cativo ou mantidos sob um regime mais ou menos duro de sujeição legal ou fiscal. Era o que se passava com os reinos angolanos de N'gola ou com as nações Tapajós ou Tapuia. Finalmente, o estatuto daqueles que celebravam com o rei de Portugal um tratado de vassalagem; a sua integração na ordem política ou jurídica portuguesa estava aí fixada, podendo variar muitíssimo. As instituições políticas nativas eram frequentemente preservadas, como instâncias de mediação com o poder português. Por vezes, portugueses “assistiam” as autoridades locais (como em certas cidades indianas ou soldados africanos). No Brasil, portugueses “de bons costumes” eram enviados como “capitães das aldeias” para governar as aldeias índias, já que a capacidade dos nativos para se auto-governarem era tida como problemática. Esta heterogeneidade de laços políticos impedia o estabelecimento de uma regra regular de governo, ao mesmo tempo que criava limites ao poder da coroa ou dos seus delegados (Hespanha 2001, p. 137).

Toda essa discussão filosófica da escravidão natural vai permear a titubeante legislação portuguesa. Por vezes, alguns grupos indígenas foram considerados dignos de serem escravizados, tendo em vista justificativas aristotélicas da escravidão natural. A Coroa portuguesa e a espanhola tentavam conciliar nesse sentido, diferentes visões filosóficas pautadas em escritos oriundos do Mundo Grego.

2.3.4. ADMINISTRAÇÃO E ALDEAMENTOS

Dentre os trabalhos mais importantes sobre o contato entre índios, colonos e padres na América portuguesa está a obra de John Monteiro (1994: 18-9). No livro intitulado *Negros da terra*, o autor contribui para o campo de estudo, na medida em que traça um paralelo entre escravidão indígena, administração particular e aldeamentos nos séculos XVI, XVII e princípios do XVIII, perspectiva essa, que adotamos acima. Na visão de Monteiro, ao contrário do que ocorria na escravidão indígena, os aldeamentos, além de manterem uma reserva de mão de obra para os colonos em seu interior, criavam “uma estrutura de base para a reprodução da força de trabalho”. Com o tempo, o alvoroço contra a escravização de nativos se tornou cada vez maior, e, pressionada pelos colonos que não aceitavam seu fim, a Coroa instituiu em 1696, como vimos, uma nova modalidade de serviço prestado por indígenas, a chamada “administração particular”.

As questões referentes ao sistema de administração dos índios serão exploradas neste subitem. A administração indígena surgiu da necessidade de dar

conta de um número grande de disputas judiciais em torno da mão de obra. O sistema de administração nasceu em torno das aldeias, porém vimos que com uma legislação um tanto ambígua, índios que, anteriormente, eram cativos passaram a fazer parte do sistema de administração, sem necessariamente se integrarem aos aldeamentos. Neste trecho, do nosso trabalho, vamos estabelecer relações e diferenciações entre o sistema de administração, a escravidão e a instituição dos aldeamentos para além da legislação, agora, trabalhando com casos específicos. Além disso, vamos refletir até que ponto os índios inseridos nesses diferentes sistemas, eram tratados de forma diferenciada. Outra questão a ser pensada e analisada consiste em como esses sistemas funcionavam na prática e qual a implicação deles nos aldeamentos.

Nesse sentido, achei conveniente trabalhar com casos específicos, tendo em vista que a legislação apesar de servir sim como estrutura base para ação em casos particulares, por muitas vezes na prática ela era flexibilizada. Vamos utilizar, aqui, documentação oriunda de várias aldeias paulistas, pois parece que havia um padrão estabelecido pela legislação em que se dando um conflito judicial, os índios de administração particular fossem recolhidos aos aldeamentos até que a disputa se resolvesse. No entanto, algumas vezes, como veremos, as decisões dos índios, baseadas em suas alianças, parecem serem levadas em conta.

Em 1738, há um caso bem particular em que a “forra do gentio da terra” de nome, Eria faz um pedido de retorno à casa de Martinho da Fonseca seu administrador, pois a colocaram na aldeia de Escada. O motivo da presença de Eria na aldeia de Escada não é bem esclarecido, mas o fato é que ela parece não se sentir bem adaptada ao contexto em que é inserida. Eria alega sofrer “repetidas necessidades tanto de sustento como de vestuário”, não tendo como sobreviver no aldeamento dignamente. Aqui, vemos um caso em que o limite dessa fronteira fluída se explicita. Eria pede para voltar para seu antigo administrador Martinho da Fonseca que, segundo alegado na petição, teria a criado desde pequena (BASP 1948, p. 22-3). A ausência de um sistema de alianças e de uma identificação com os demais aldeados faz com que Eria prefira voltar ao sistema de administração particular, no qual, provavelmente, mantinha relações mais coesas de solidariedade, talvez com os familiares de seu administrador ou com também subalternos próximos a ela. Ou seja, é muito provável que Eria tenha constituído sua teia de alianças fora da aldeia. E dentro da aldeia é possível que politicamente a questão da afinidade

tenha sido tratada de forma mais fechada para exterior. Podemos trabalhar com a hipótese de que Eria tivesse dificuldades culturais ou linguísticas de se estabelecer no aldeamento, por conta de pertencer a uma etnia diferente da maioria dos aldeados. Tudo isso nos ajuda a entender como opera a questão da fronteira de identidade dentro dos aldeamentos. Por quais motivos Eria foi rejeitada dentro do aldeamento de Escada? Por ser uma “forra gentio da terra”, isto é, por estar ligada a questão do cativo indígena? Libertada pela lei de 1696, mas ainda ligada ao estigma do cativo. Por ser índia capturada em guerra justa ou descendente de ameríndios capturados? Por pertencer a um grupo étnico diferente dos demais aldeados? Essas questões ficam em aberto, mas são importantes para refletir como se dava o sistema de alianças entre os índios que serviam de mão de obra para os paulistas. Talvez o sistema de afinidade e consaguinidade vigente na aldeia rejeitasse de forma mais sistemática alianças com indígenas ligados ao sistema de administração, pois os estatutos sociais de seus descendentes estariam em jogo. Nitidamente ser um aldeado era uma vantagem em relação ao estatuto de administrado.

No caso de Eria, evidenciamos, então, que a fluidez de fronteira não é a inexistência dela. Apesar da legislação ambígua tentar levar os índios administrados para o sistema de aldeamento, os índios resistiam ao esfacelamento de suas alianças anteriormente constituídas com senhores, outros administrados ou até familiares provavelmente inseridos no mesmo sistema, conforme veremos abaixo. Muitas vezes a legislação tentava agradar os padres, fazendo com que os aldeamentos tivessem um contingente populacional perene, no entanto, isso nem sempre agradava os índios inseridos em alianças e afinidades fora do aldeamento. Para saírem dos aldeamentos, os índios tinham que pedir licença e isso, muitas vezes, era um empecilho grande para a continuidade de prática culturais de mobilidade, sobretudo no caso Guarani – grupo étnico predominante em São Paulo colonial.

Há outro caso interessante de resgate de índios na aldeia de Pinheiros para assistir um administrador desamparado. José Pinto Guedes que era casado com Timótea de Oliveira alegava estar passando necessidade, pois tinha nove filhas e apenas dois escravos “do gentio da Guiné já anciãos”. Sua sogra teria ido, com seus dois filhos, para Cuiabá e deixou, por ordem do governador da capitania, Joana com sua família – Júlio, Gertrudes, Paulo e Hilário – na aldeia de Pinheiros. Depois é

revelado que os quatro personagens são filhos de Joana. O pedido de José Pinto Guedes é que ele possa usufruir do trabalho dessas pessoas. É curioso esse caso, pelo fato de haver uma certa ambiguidade nos estatutos desses indígenas. Não se sabe ao certo quem são, pois em nenhum momento eles são classificados como administrados de Branca da Silva – a sogra de José (BASP 1947, pp. 55-8).

Não há um despacho definitivo na contenda, mas o que se apresenta é que Joana e seus filhos Paulo e Hilário estavam convivendo na aldeia de Pinheiros, segundo relata o Frei Inácio – capelão da aldeia ao que parece. Gertrudes teria saído da aldeia para assistir Mariana de Aguirre que estaria desamparada graças à fuga da sua única escrava. Já Júlio teria sido apanhado por Simeão de Oliveira Leitão – filho de Branca da Silva – e levado para Cuiabá para servir os mesmos.

O caso de José Pinto Guedes revela bastante sobre o sistema de alianças complexo desses índios utilizados como mão de obra em São Paulo colonial. O caso acima, da família de Joana, evidencia essa constante necessidade dos índios para mão de obra nas famílias pobres de São Paulo. Além do mais, o caso nos mostra essa intensa saída e entrada dos índios dos aldeamentos, talvez pela própria necessidade indígena de estar em movimento, estabelecendo alianças dentro da sociedade colonial ou com subalternos de sua etnia. O que vemos nos três casos acima, é uma teia de alianças complexas que não podem ser vistas de forma dual no sentido de uma luta entre índios e colonos. Por vezes, os colonos são englobados dentro de uma lógica de ação própria dos índios que fazem suas escolhas, apesar da legislação, muitas vezes, deixá-los a mercê de administradores ou padres que tentavam utilizar os índios para seu bel-prazer sem levar em considerações suas vontades.

Em 1734, houve um pedido do Capitão Luís de Candeia de Abreu de que Faustino e Helena, respectivamente, com 12 anos e 16 anos, pudessem voltar ao seu julgo. Helena teria saído da casa do suplicante acompanhada de Faustino e feito o pedido para ser enviada a uma das aldeias as quais recebiam índios. A aldeia escolhida foi São Miguel. Há no relato todo um apelo do administrador, que várias vezes se refere aos dois como sendo espécies de filho de criação. Há o tempo todo, no conteúdo da petição, um sentimento fortemente calcado na noção paternalista de escravidão ou administração particular:

(...) a ingratidão de semelhantes gentios é fácil que se não lembram da criação e amor paternal com que nesta capitania são tratados e nutridos aos peitos de quem os cria, faltando a toda a lei de agradecidos, e principalmente os suplicados que sem causa nem motivo desertaram da casa do suplicante sendo nela tratados com o maior amor e caridade, vestindo-os o suplicante como a seus próprios (...) (BASP 1947, pp. 95-100)

Essa visão patriarcal é recorrente em vários casos que analisamos, aqui, neste subitem. Parece que as autoridades capitania de São Paulo procuravam agir, justamente, abrindo brechas na legislação referente aos índios capturados, tendo em vista a quebra de uma espécie de “contrato moral” entre índio e administrador. Nesse sentido, era favorecido, normalmente, quem alegasse ter sido ofendido seja por maus-tratos, no caso dos índios, seja por ingratidão no caso dos administradores. Mais uma vez fica evidente um modo patriarcal de tratar os casos tentando mediar hierarquias. A ideia é tentar conciliar, muitas vezes, o inconciliável, ou seja, as vontades dos administradores, dos índios e dos padres nas aldeias. Em alguns casos vemos que a realidade do sistema de administração está internalizada no discurso do índio, no sentido de achar suas práticas normais. No entanto, isso não impedia que os índios escolhessem seu próprio caminho e tecessem suas alianças independentemente dos colonos. Fica evidente que o conceito de “liberdade” em alguns casos mostrados acima é voltar as alianças estabelecidas no “cativeiro” – adotamos aqui a máxima de uma parcela da bibliografia utilizada, que o sistema de administração era muito semelhante à escravidão.

2.3.5. O CAPITÃO SALVADOR

No ano de 1723, uma índia filha de aldeados – como diz a petição: “ambos livres de nascimento da administração del rei” é requerida pelos seus pais que vão a justiça da capitania para tentar mediar um conflito. O que alegam os pais – Francisco Dias e Úrsula Fonseca – é a ausência da filha na aldeia de N.S. da Escada. Tereza estava trabalhando na casa de Marcos da Fonseca, que estaria retendo-a em Mogi das Cruzes e ameaçando de vendê-la como escrava para local em que os pais não pudessem vê-la por causa da distância. Lembramos, que a partir da lei de 1696, os índios não poderiam ser mais escravizados em seu sentido literal, mas na concepção vigente, isso parecia ainda não vigorar pelo menos no discurso. Os pais suplicaram ao governador da capitania que fizesse Marcos da

Fonseca entregar sua filha, para que ela gozasse da liberdade que teria direito, sendo filha de índios livres (BASP 1946, p. 17-8). Também houve uma quebra da relação entre administrador e administrada pelo fato do mesmo privar a índia das relações familiares, ou seja, de continuar vivenciando suas alianças no interior do sistema de administração.

No que diz respeito à volta ao julgo do senhor, temos outro caso interessante. Podemos ver outro exemplo de incorporação nos dados levantados por Marchioro (2005) em sua monografia de conclusão de curso. Temos um caso em uma petição escrita por volta da década de 1740, quando o capitão-mor da vila de Itú, Salvador Martins Bonilha, solicitou a justiça da capitania de São Paulo, que dezenove índios oriundos das minas de Cuiabá “da nação Paresi” fossem restituídos para seu domínio. Conforme o relato do capitão, dezesseis eram homens que “lhes teriam dado por administrados” e três eram mulheres que “(...) lhes mandarão entregar por um termo como seu administrador, pelos haverem tirado do poder de alguns moradores com quem haviam ficado culpadas no crime de mancebia (...)”⁸ (Marchioro, p. 64-8; BDAESP 1948, p. 32). Chegando na cidade de São Paulo, o tenente-general Manoel Rodrigues de Carvalho não quis permitir que os índios permanecessem com o capitão Salvador. O tenente-general não usou nenhuma justificativa para tirar os índios das mãos do capitão, que solicitava a administração dos mesmos índios e essa disputa serviu como “pretexto de se mandarem para as aldeias” os ditos índios Paresi (Marchioro 2005, p. 64-8; BDAESP 1948, p. 32).

Segundo Loiva Canova (2003), há uma série de possibilidades de grafar o nome Paresi: Parecy, Paracisses, Percises, Pereci, Paresi, dentre outras. Esses índios foram “descobertos” no século XVII pelos portugueses por ocasião da exploração das minas de Cuiabá no atual estado do Mato Grosso. A década de 1730 seria o auge da penetração paulista nas terras dos Paresi, sendo que os índios eram capturados como escravos para serem posteriormente vendidos. Por volta de 1757 esse processo de apreensão dos índios cessou. Os Paresi compõem um grupo étnico na classificação etnológica de língua Aruak e vivem num território de tipo “chapadão arenoso e árido”.

Ao voltar para o caso, vemos que os índios, no entanto, foram mandados à fazenda de São Bento, comandada pelos religiosos beneditinos. O capitão Salvador

⁸ Casos de mancebia serão tratados mais adiante quando voltaremos a tratar desse caso também.

diz ter feito “muitas despesas na condução do dito gentio (de Cuiabá para São Paulo), e lhe costuma dar bom trato, e doutrina o que é bem notório, e sempre pagou muitos direitos, e dízimos a Sua Majestade” (Marchioro 2005, p. 64-8; BDAESP 1948, p. 32). Mais uma vez, a visão patriarcal se externa, na medida em que o administrador tem uma missão de doutrinar e dar bom trato aos índios. Numa ironia com seu nome, podemos dizer que Salvador se vê como o “salvador dos índios”, assim como outros casos mostrados acima, em que a visão patriarcal de escravidão aparece bem clara.

Menores necessitados, filhos: foi nesse sentido que o discurso paternalista dos colonos aproximava-se da política indigenista da Coroa, apesar de tantas outras contradições. Se os índios necessitavam de um tutor, por que esse papel não podia ser exercido pelos particulares? Confiantes em que a razão estava a seu lado, os colonos passaram a apropriar-se do papel de modo exclusivo, sobretudo a partir da derrota imposta aos jesuítas (Monteiro 1995, p. 141).

Além disso, podemos dizer que o sistema de administração e a política de aldeamentos sempre conviveram de forma ambígua em São Paulo do século XVIII. Ora os despachos iam a favor dos administradores, ora dos administrados, e, por vezes, nas palavras do sentenciador a decisão agradava a todos. É necessário investigar mais a fundo, porém destaca-se, desde já, que as alianças e afinidades estabelecidas dentro dos aldeamentos ou fora tinham participação decisiva na escolha dos aldeados com quem ficar, apesar de já termos feitos algumas sugestões de investigação.

2.3.6. A “NATURALIDADE” COMO “ETNICIDADE”

A época moderna vive um conflito bastante intenso entre duas posturas e visões de mundo. A primeira delas seria a visão naturalista que é por sinal herdada do período medieval e apresenta, por isso, uma visão tradicionalista da sociedade “onde a vida comunitária tinha hábitos longamente estabelecidos, cuja observância era tida como obrigatória” (Hespanha 2001, p. 118). A segunda visão que vai predominar, mais no fim da época moderna, é aquela individualista que vê que todos os comportamentos sociais podem ser modificados, apenas dependendo da ação do indivíduo para fazê-lo (Hespanha 2001, p. 120). A noção atual de propriedade, por exemplo, é cara a este período em que as comunidades começaram a perder sua força em detrimento de uma visão individualista do direito.

Se esta (a propriedade das coisas) estava limitada por uma série de direitos da comunidade, como os usos coletivos (de pastoreio, de caça, por exemplo) ou os direitos dos vizinhos (servidões de passagem, por exemplo), agora ela é concebida como um direito absoluto sobre as coisas próprias, sem quaisquer restrições impostas ou pelos interesses comunitários ou pela solidariedade social (propriedade capitalista)” (Hespanha 2001, p. 120).

Durante o chamado Antigo Regime, considerava-se a vida social como algo derivado de um ordenamento natural, e não como algo vindo da artificialidade de um contrato social. A sociabilidade era vista como natural e não artificial, as normas que vinham de fora da sociedade chamadas “direito natural” ganhavam preeminência sobre o direito positivo. Nesse sentido, normas implícitas no ordenamento natural das coisas tinham mais importância que as normas criadas no bojo da vida social. Logo, esse ordenamento “natural” podia limitar as iniciativas, leis, formato das instituições e papel do governante. O “natural” limitava e devia controlar a criação de direito positivo e a razão de Estado.

O rei, além disso, tinha o papel de cumprir regras morais que eram também impostas aos seus súditos, assim como “tinha que se comportar como um pai dos seus súditos, tratando-os com amor e solicitude, como os pais tratam os filhos” (Hespanha 2001, p. 130). Tantos tribunais de ligados à pequenas e grandes causas poderiam anular leis tidas como injustas que foram decretadas pelo rei.

Segundo Hespanha (2001, p. 118), durante a época moderna, era natural que os governantes voltassem suas práticas governativas para o bem comum, no respeito ao “equilíbrio social”. Essa espécie de “pactismo” nesse sentido, amenizava as práticas individualistas, em detrimento do bem comum comunitário. Hespanha define esta ideia no trecho abaixo:

Por exemplo, que o título de rei passe de pais para filhos, como qualquer característica natural que se transmite pelo sangue, sem intervenção da vontade dos súbditos. Ou que os poderes do rei não dependam da sua própria vontade, mas das funções que a natureza atribui aos governantes em vista da realização do bem comum. Ou que os direitos e deveres dos membros da comunidade doméstica nem sequer possam ser modificados por lei, uma vez que decorrem de uma natureza da família que se considera estar acima da lei do rei. Ou, finalmente, que o uso das coisas que são de nossa propriedade não dependa do nosso arbítrio, mas dos fins para que a natureza no-las deu, em vista, não apenas do nosso interesse, mas também dos interesses da comunidade (Hespanha 2001, p. 118).

A partir disso, podemos pensar as experiências dos aldeamentos paulistas. No início dos anos 1780, o capitão mor de Barueri fazia referência a que os “índios de sua administração” estavam “em grande número dispersos pelas vilas da capitania por casas particulares” (BDAESP 1948, VIII, p. 64). Esse caso, inclusive, abre algumas janelas interpretativas. A dispersão, julgava, fazia-os perderem “o amor a sua naturalidade”, conduzindo-os a posteriores deslocamentos. A noção de “naturalidade” é importante, e se ligava à aldeia e às famílias formadas em seu interior, mais que ao grupo étnico originário. Assim, o déficit identitário “entrevisto pelo etnólogo setecentista” o capitão-mor da aldeia de Barueri seria causado pelo afastamento frente à aldeia, suas famílias e à sua própria autoridade.

Essa visão parece concordar com uma das teses mais importantes do livro *Metamorfoses indígenas* de Maria Regina Celestino de Almeida. Segundo a autora, um dos maiores elementos de coesão dos índios aldeados no Rio de Janeiro, que permaneceram unidos até meados do século XIX, teria sido as terras, a partir dela, o grupo mantinha uma coesão, reelaborando traços culturais e identidades. O Diretório do século XVIII mesmo tendo permitido a entrada de brancos nos aldeamentos, manteve o direito dos índios as terras. Segundo Almeida (2001, p. 221), ainda no regulamento de 1845, as terras indígenas eram garantidas aos seus habitantes originais, sobretudo os aldeamentos.

Até antes do Diretório, as aldeias que eram dirigidas pelos jesuítas, conseguiam se manter financeiramente, graças a ajuda do Colégio. Após o Diretório e a expulsão dos jesuítas, as aldeias ficaram a cargo dos padres seculares, que passaram a ter bastante dificuldade para seu sustento. Era constante a recusa dos padres em ir para os aldeamentos, mesmo a administração da capitania e depois província garantindo o sustento dos padres até os índios se organizarem nesse sentido (Almeida 2001, p. 231). Eram poucos os padres dispostos a enfrentar a situação de penúria e necessidade.

Mas, a saída dos jesuítas não resultou apenas dificuldades em relação ao sustento dos padres. Os índios perderam seus maiores aliados no contexto da colonização e também, muitas das terras confiscadas pelo Estado, que eram dos padres, serviam para o sustento e moradia dos índios. Com isso, uma série de disputas pelas terras dos índios ocorreu (Almeida 2001, p. 238). Os jesuítas tinham grande interesse nas aldeias, pareciam fazer disso um negócio bem lucrativo, por isso a defesa da estabilidade das aldeias era tão importante para os padres:

A participação intensa dos padres nos conflitos e negociações envolvendo as terras dos índios pode suscitar a ideia de que seus rendimentos favoreciam principalmente a eles e suas igrejas. Há, sem dúvida, nas fontes informações aparentemente consistentes para sustentar tal ideia, tais como algumas declarações dos próprios índios e documentos de várias épocas, segundo os quais os rendimentos das aldeias voltavam-se, prioritariamente, para atender às necessidades religiosas. Provia-se em primeiro lugar a igreja, os ofícios divinos e os párocos e depois as necessidades dos índios, já que os rendimentos deviam ser aplicados também ao sustento, vestuário, curativo dos índios pobres e à educação dos seus filhos (Almeida 2001, p. 242).

No fim do século XVIII e início do XIX, o Rio de Janeiro vai sofrer com avanço constante sobre as terras indígenas. Moradores interessados em aumentar seus rendimentos recorrem as câmaras municipais na intenção de questionar o patrimônio coletivo das terras dos índios (Almeida 2001, p. 246). Dentro das aldeias, os etnônimos utilizados pelos índios que adentraram o sistema, já não mais apareciam na documentação nos séculos XVIII e XIX. Nem Tamoio, nem Tupiniquim, muito menos Temiminó. Segundo Almeida (2001, p. 259), os índios continuavam a se diferenciar da população colona em geral, mas, para isso utilizavam outras designações como “índios aldeados” ou somente “índios da aldeia de São Pedro”. Os nomes passaram a serem, predominantemente, de origem portuguesas: Joaquim, Maria, José, João, Ana e assim por diante. Só que a intenção de tornar os índios um campesinato indistinto dos demais colonos não deu o resultado esperado, pois ainda no século XIX, em aldeias constituídas a mais de dois ou três séculos os índios continuam sendo distintos da população em geral, isto é, sustentando uma identidade calcada na naturalidade do pertencimento a uma parentela, uma teia de alianças ou a uma aldeia.

Sendo novos súditos do rei português, além disso, os índios também apresentavam uma concepção de Estado que os devia respeitar, isto é, sabiam que tinham uma série de direitos, assim como os demais súditos. Na documentação relativa às aldeias nos anos 1780 e 1790, sob o diretório, acham-se discussões sobre o perfil desejado dos diretores. O Diretório instituiu que os índios seriam administrados por um Diretor que era nomeado pelo governador da capitania (Moreira Neto 1988, p. 166). Em 1788, fazendo referência a Itaquaquetuba, esse perfil foi definido da maneira seguinte:

Um sujeito capaz e ágil que serve para Diretor da Aldeia, sendo o fim para que são nomeados dirigidos ao bom e melhor governo dela, trazendo a mesma aldeia em boa administração evitando que nela haja discórdias e outros procedimentos, que encontrem a boa razão, e sendo este o fim o atual diretor da aldeia dos suplicantes, pois com seu mau gênio não cessa de continuamente inquietar a dita aldeia movendo nela dúvidas com os suplicantes, introduzindo-se em o que lhes não pertence e vexando os mesmos que são uns miseráveis (BDAESP, 1948, op. cit., p. 77-8).

Nota-se no modelo, inicialmente, a enorme importância atribuída à função de mediação e de alívio de conflitos internos. Percebe-se, em seguida, a ênfase na posição subordinada reconhecida como posição efetiva, geradora de direitos (era vedado vexar os miseráveis...) e de formas de identificação e particularização. Em terceiro lugar, observa-se a intervenção das noções de direito e justiça como pacto, como um conjunto de obrigações recíprocas de governantes e governados, atravessando a disparidade de posições. Esse tipo de “redistributivismo” e de corporativismo cabe bem no que a historiografia costuma chamar de jurisdicionalismo. Assim é que, na mesma aldeia e no mesmo ano, nota-se nos textos uma aparência ou tentativa de interferência dos índios na designação de um diretor (BDAESP, 1948, op. cit., p. 77-9). Em 1799, por outro lado, escrevia-se sobre perfil de administrador (dessas aldeias transformadas e vilas) mais voltado para o fomento agrário (BDAESP, 1948, op. cit., p. 90).

Nesse sentido, vemos que os índios, de São Paulo, inseridos nos aldeamentos, lutavam por meio de instrumentos jurídicos disponíveis em sua época, calcada na naturalidade da sua vivência nas aldeias. A questão da pobreza e dos índios serem miseráveis os tornou objetos da necessidade de ações do estado, como nomeações de diretores por exemplo, que os favorecesse e não tornasse suas vidas ainda mais “vexadas”. A lei natural, referida por Hespanha (2001) como aquela que privilegia o bem comum de uma comunidade em detrimento de ações individualistas foi compreendida pelos índios e utilizada na luta pela sobrevivência física e cultural da comunidade, enquanto uma coletividade aldeada, o que poderia representar uma forma de etnicidade.

A ênfase na naturalidade significa a construção de um lugar próprio, específico, para os aldeados diante da sociedade mais ampla. Isso significa que essa sociedade mais ampla contém (abraça) a possibilidade de lugares específicos, o que é condizente com sua natureza corporativa. Ao nosso ver o conceito de “ocidentalização” defendido por Serge Gruzinski (2001) nos ajuda a entender um pouco essa questão dos índios utilizarem um sistema jurídico europeu para se

diferenciarem dentro da sociedade portuguesa. Segundo o autor (Gruzinski 2001, p. 63), o processo de mestiçagem desencadeado pela conquista da América não pode ser entendido meramente como um fenômeno cultural. Gruzinski utiliza como exemplo uma percepção na alteração da percepção do tempo pelos nativos mexicanos:

À confusão dos espaços soma-se o desregulamento das referências temporais resultante das diversas temporalidades que se enfrentam. Nos anos de conquista, as temporalidades aparecem como elas são, ou seja, como construções próprias a cada universo, representações da passagem do tempo, expressas por instituições, ritos e técnicas de medição. A sociedade pré-hispânica dava a maior importância à «conta dos tempos», que ocupava um lugar fundamental na cosmologia. Calendários elaborados mediam o passar do tempo para indicar a sucessão ininterrupta das festas que ritmavam o ano indígena. As celebrações ofereciam aos sacerdotes novas a possibilidade de agir sobre os ciclos do tempo, que eles sabiam acelerar ou retardar de acordo com as circunstâncias. As corridas desenfreadas que organizavam entre as cidades do vale precipitavam o seu ritmo; as lentidões calculadas da vítima que galgava os degraus da pirâmide antes de sucumbir sob a faca de obsidiana adiavam temporariamente o instante da morte. A orgia de oferendas e vítimas contribuía para prolongar a vida dos deuses que se alimentavam do sangue jorrado generosamente pelos sacrifícios humanos. A chegada dos espanhóis e a abolição das grandes festas proibidas, assim como foi proibido o sacrifício humano, ou, doravante, irrealizáveis por falta de homens, recursos e liberdade de ação - mergulharam as massas indígenas num vazio crescente. Em poucos anos, elas se viram privadas dos meios de marcar a passagem do tempo e de exercer sobre ele uma influência qualquer. O Tempo - ou, mais exatamente, o que lhe correspondia entre os índios - se pulverizava (Gruzinski 2001, p. 71-2).

No início da Conquista, a diversidade religiosa, linguística, física, social e cultural era muito ampla, tanto dentro dos grupos ameríndios como entre os próprios recém-chegados da Península Ibérica. Isso teria provocado uma crise de autoridade em que não havia reconhecimento completo, nem de lideranças nativas e muitos menos dos enviados da Coroa representantes do poder soberano do Rei (Gruzinski 2001, p. 76). Ao contrário do que aconteceu no México e nos Andes, no Brasil, a população mestiça chamada de “mamelucos” se proliferou, como é o caso de São Paulo analisado nesta dissertação mais detalhadamente. Isso seria resultado da “fraca presença portuguesa” que impôs um ritmo bem particular as mestiçagens brasileiras (Gruzinski 2001, p. 81-2). Diante de uma realidade em que a fragmentação social era uma tônica constante, com diversos grupos vivendo em um panorama de entrelaço, os aldeados participaram do processo de ocidentalização, na medida em que se apropriaram de elementos oriundo da Coroa

portuguesa, posto que esses elementos colaboravam para uma existência física desses grupos, distintos do resto da população. Nesse sentido, independente da questão étnica, eram resultados da fragmentação resultado da Conquista, apesar de, por vezes, serem considerados de um grupo étnico específico.

A fundação da cidade de São Paulo de Piratininga estaria conectada diretamente a fundação de uma série de cidades congêneres como São Paulo de Luanda, São Paulo de Macau, São Paulo de Goa, dentre outras (Sposito 2012, p. 181). Segundo Fernanda Sposito para entender São Paulo, entretanto, não é somente necessário apelar para suas conexões com o Império Português, mas sim também como uma “geopolítica indígena” (Sposito 2012, p. 182). Uma das principais funções da cidade seria o abastecimento das lavouras com mão de obra indígena e para isso usou-se nativos de regiões próximas assim como longínquas. Dessa forma, a vila de São Paulo tornou-se um ponto importante de conexões entre os Impérios português e espanhol e, além disso, uma importante área de abastecimento interno (Sposito 2012, p. 185).

Com a instalação de São Paulo, muitos índios passaram a fazerem parte do circuito interno da vila e contribuir sobremaneira para seu desenvolvimento. A inserção de vários grupos tupis na localidade, principalmente pelo sistema de aldeamentos, se daria também por uma lógica inerente aos índios que viam na vila um lugar de proteção, de ampliação do comércio com outros grupos e, além disso, de acesso fácil a itens tecnológicos dos brancos, sobretudo objetos de metais (Sposito 2012, p. 186).

Feito esse panorama inicial e breve das principais aldeias paulistas que serão analisadas nesta dissertação, passamos a tratar da problematização de dados sobre o casamento nessas aldeias. Damos, aqui, um enfoque principal à aldeia de Itapecerica, por se tratar do principal objetivo no trabalho.

3. OS CASAMENTOS E AS FRONTEIRAS SOCIAIS

3.1. FRONTEIRA ENTRE ALDEAMENTO E A SOCIEDADE PORTUGUESA E LUSO-BRASILEIRA.

No século XVIII, a configuração dos índios que eram trazidos para São Paulo começa se alterar significativamente por conta da exploração das regiões mineiras localizadas em Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, sobretudo. No que diz respeito a região do Mato Grosso três grupos étnicos se tornaram grandes entraves para a colonização: os Kayapó, os Guaicuru e os Paiaguá. Os Kayapó, ainda no século XVII, habitavam um território bastante amplo que, segundo Glória Kok (2003, p. 137), “se estendia noroeste da vila de São Paulo, ao norte de Cuiabá e a leste e ao norte de Goiás”. No entanto, conforme o avanço da colonização no século XVIII, passaram a ocupar “o sudeste do Mato Grosso, na região do rio Prado, avançado até as terras do atual Triângulo Mineiro, e atingindo praticamente a embocadura do Araguaia” (Kok 2003, p. 137).

Os Guaicuru, por sua vez, se mostraram ainda mais renitentes ao avanço da colonização. Com a introdução de populações na região do Chaco, tanto espanhóis como portugueses, o território disponível para os índios guaicuru diminuiu sobremaneira (Kok 2003, p. 137). Os Guaicuru eram conhecidos por uma série de etnônimos diferentes o que, por vezes, torna-os difíceis de reconhecer na documentação.

Outro grupo que se mostrou resistente à colonização na região do Mato Grosso foram os índios denominados Paiaguá (Kok 2003, p. 138). O significado do nome étnico dado a eles já dizia bastante sobre a cultura. Os Paiaguá se identificavam como “povo do rio”. Seu território de deslocamento incluía regiões dos atuais estados de Goiás e Mato Grosso, utilizando sobretudo vias fluviais, já que eram hábeis canoeiros e atrapalhavam bastante sobretudo as expedições fluviais paulistas. Tendo em vista este novo panorama, vamos analisar aqui neste capítulo as novas fronteiras sociais de São Paulo no século XVIII e princípios do século XIX.

3.1.1. AGREGADOS

Esses dados sobre agregados aos fogos das aldeias são bastante relevantes. Observá-los também facultará a elaboração de mais hipóteses sobre os processos de recrutamento de aldeados. Apenas em Pinheiros não há qualquer indicação sobre pessoas nessa situação. Assim, por meio da confecção da tabela abaixo, conseguimos traçar uma espécie de perfil do sujeito classificado como agregado num aldeamento. Pois bem, geralmente, os agregados eram menores de idade, com predominância para o lado masculino ou mulheres solteiras entre os 14 e 39 anos. Cabe ponderar, nesse sentido, terem sido poucos os agregados que ultrapassavam a casa dos 39 anos de idade. Outro detalhe que deve ser ressaltado, não constante na tabela, é o fato de 10% da população da aldeia da Escada ser composta de agregados, em sua maioria, também menores de idade. Nossa hipótese é a de que as aldeias se sustentavam, populacionalmente, graças a uma dinâmica de incorporação de índios que viviam em estatutos ambíguos, pois ora eram aldeados, ora administrados, como vimos acima, quanto aos índios que resistiam ao processo de descoberta das Minas de Cuiabá no caso dos Pareci ou dos índios Puri que viviam nos sertões de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo.

TABELA 3 - AGREGADOS NAS ALDEIAS DE SÃO PAULO (1798-1803)⁹

Características dos agregados	Gênero		Total
	Masculino	Feminino	
Casado	3	3	6
Solteiro	10	20	30
Viúvo	3	4	7
Menores (14 anos)	22	15	37
Não consta (maiores)	3	7	10
Total	41	49	90

Fonte: BDAESP, VIII, p. 101-224.

⁹ Isso se refere às listas nominativas das seguintes aldeias: Barueri, Embu, Escada, Itaquaquecetuba, Itapequerica e Peruíbe. A aldeia de Pinheiros é a única onde não aparecem indivíduos classificados como agregados.

É difícil fazer maiores especulações sobre os dados acima, mas podemos lançar algumas hipóteses iniciais, na tentativa de desvendar quem eram esses indivíduos inseridos no interior dos aldeamentos e classificados como agregados em seus respectivos fogos. Normalmente, as mulheres solteiras entravam nos fogos solitárias, ou seja, sem que houvesse nenhum outro agregado no mesmo fogo. Já os menores parecem ter entrado em grupo, talvez de irmãos, com idade na sucessão típica. Quando entravam, esses grupos de menores, muitas vezes havia também outros agregados solteiros no mesmo fogo, reforçando a indicação sobre grupos de irmãos.

Na aldeia de N. S. da Ajuda de Itaquaquecetuba, encontramos um número de 24 agregados, sendo que a aldeia contava com uma população de 247 indivíduos em 1798 – ano da feitura da lista. Desse modo, sabemos que a aldeia contava em sua população com cerca de 10% de agregados, dado que a coloca junto a mais três aldeias aqui analisadas – Itapequerica, Escada e Barueri –, que também chegam à porcentagem de 10% de agregados. No entanto, o dado que mais impressiona é a diferença entre a população agregada feminina e a masculina. São 18 mulheres para apenas 6 homens agregados, ou seja, as mulheres são 75% da população agregada. Além disso, há nitidamente uma faixa etária na qual a agregação é predominante: 50% dos agregados têm mais de 60 anos. São exatamente 12 agregados com mais de 61 anos de idade, sendo 10 mulheres e 2 homens somente. Segundo os dados analisados por Petrone – extraídos da mesma lista que usamos –, no total tínhamos 25 indivíduos com 61 anos ou mais (Petrone 1995, p. 267). Petrone (1995, p. 357) apresenta uma lista de Itaquaquecetuba oriunda do ano de 1802, na qual há uma variação nítida: caiu de 25 para 21 o número de idosos com mais de 60 anos. Caiu também, significativamente, a população de menores de 10 anos, que eram, em 1798, setenta crianças, e 54 em 1802. Vale a pena dizer também que dos 24 agregados, existiam 5 mulheres com idades na casa dos 31 aos 40 anos. Nenhuma dessas 5 mulheres é referenciada na lista como parente do cabeça do fogo, por isso é difícil sugerir a origem delas. Dos 12 agregados acima dos 60 anos, sete foram listados como parentes dos cabeças dos fogos. Eram viúvas, mas, ao contrário do que ocorria em Itapequerica, como veremos adiante com mais detalhes, não se nota um padrão de residência. Em três fogos, encontramos a

mãe do homem cabeça do fogo, em dois a sogra do homem, em um o pai do homem e em outro a mãe da mulher cabeça do fogo. Itaquaquecetuba era, sobretudo, uma aldeia despovoada de homens em idade produtiva (dos 20 anos 40 anos). Encontramos 39 mulheres para 14 homens entre os 20 e 40 anos. Vemos em lista, de 1802, que o número de mulheres jovens viúvas era muito grande.

Na única aldeia localizada no litoral, Peruíbe, o número de agregados era pequeno, apenas cerca de 3% da população. Eram 6 indivíduos num total de 201 moradores. Em sua maioria, tratava-se de crianças (num total de 4) com menos de 14 anos de idade. Vemos em tabela, de 1798, publicada por Petrone (1995, p. 273), que o número de mulheres e homens era equilibrado, só havendo uma grande flutuação na geração que ia dos 30 aos 40 anos. É onde encontramos 24 homens para 15 mulheres. Fica difícil propor alguma análise deste último dado, mas pode-se sugerir que mulheres adultas, eram mais requisitadas que os homens para prestarem serviços a particulares. Deve-se explicar que nenhum agregado da aldeia possuía parentesco com o cabeça do fogo em que residia, ou pelo menos não foi dito nada nesse sentido na lista. No entanto, na lista de 1802, Peruíbe apresentava uma grande disparidade na geração dos 20 aos 30 anos. Então, haviam passado a ser 34 mulheres para 14 homens, apenas, fato que pode indicar ou uma dinâmica de recrutamento de trabalho ou de casamentos. Ou muitos homens saíram da aldeia ou várias mulheres entraram. A provável saída de homens pode ter sido causada por recrutamento para trabalhos para particulares ou por casamentos fora da aldeia. Já a entrada de mulheres pode ter se dado pelo casamento com homens da aldeia ou, quiçá, pela chegada de nova população oriunda do sertão.

De todas as aldeias analisadas, Itapecerica é a mais curiosa no que diz respeito aos classificados como agregados. São 37 numa população total de 332 habitantes, ou seja, os agregados são 11% da população. Assim como Itaquaquecetuba, Itapecerica é, sobretudo, uma aldeia com muitos casos de mulheres viúvas. Conforme tabela de 1802, eram 27 mulheres viúvas num total de 75 fogos ou domicílios (Petrone 1995, p. 360). Dos 30 aos 100 anos tínhamos um total de 32 homens para 73 mulheres (na lista de 1802 eram 31 homens para 71 mulheres). Vemos aí mais um indício de que os índios aldeados em São Paulo, do fim do século XVIII e início do século XIX eram submetidos a jornadas de

trabalho perigosas sertão adentro, tendo em vista o número elevado de mortalidade masculina evidente na desigualdade entre homens e mulheres viuvós. Pois bem, analisando a lista mais detalhadamente, vemos que a maioria deles era menor ou tinha mais de 60 anos. São exatamente 12 menores de 14 anos e dez viúvos com mais de 60. Dentre os viúvos agregados, só encontramos dois homens. Contudo, o mais interessante é o padrão de residência verificado. De 37 agregados, 16 tinham relações de parentesco com o cabeça do fogo. Desses 16 agregados precisamente sete eram viúvas que também eram mães do cabeça do fogo homem, provavelmente, estabelecidas ali apenas momentaneamente. Além disso, dois viúvos homens moravam com seus filhos do sexo masculino.

O aldeamento de N. S. da Escada diferenciava-se de Itaquaquecetuba, Peruíbe e Itapecerica, sobretudo pela presença de uma numerosa população jovem. Tanto em 1798 como em 1802, cerca de 40% da população tinham menos de 10 anos. Esse resultado mostra que a aldeia estava em pleno florescimento reprodutivo na época da feitura das listas. Escada era habitada, em 1798, por 210 pessoas, sendo 19 agregados. Nenhum agregado possuía parentesco explicitado em lista com os cabeças de seus respectivos fogos. Cerca de 9% da população era, então, composta de agregados. Pois bem, seguindo essa tendência de população jovem, vemos uma lista de nove agregados com menos de 14 anos, sendo seis meninos e três meninas. Já entre as gerações seguintes, os dados pendem mais para o lado feminino: dos 14 anos aos 30 anos eram quatro mulheres e um homem; dos 31 aos 40 anos, duas mulheres e um homem; e dos 51 aos 60 anos eram duas mulheres e nenhum homem. Apareciam quatro agregados no fogo com filhos pequenos.

A aldeia de Embu tinha uma percentagem reduzida de agregados. Eram apenas 10 num universo de 261 moradores (3,8%). Listas, de 1798 e 1802, demonstram que a população adulta (com mais de 20 anos) era em sua maioria composta de mulheres. Na lista de 1798, eram 145 meninas com mais de 10 anos para 86 meninos, enquanto em 1802, temos 68 mulheres para 45 homens, agora analisando gerações com mais de 20 anos. Em 1802, temos 60 fogos com 20 mulheres viúvas e apenas um homem viúvo. No que diz respeito ao perfil dos agregados em Embu, talvez pelo número reduzido constante nas listas, não é possível traçar grandes tendências. O caso mais frequente (4 entre 10) era o de

viúvas com mais de 61 anos. Os outros estavam distribuídos entre as gerações. No total eram sete agregadas para apenas três agregados. Três mulheres viúvas mantinham mostravam parentesco com o cabeça.

De todas as aldeias listadas aqui, Barueri é a mais populosa com um contingente de 580 moradores. Desses, cerca de 10% (57 indivíduos) foram considerados agregados. Cerca de 45% dos agregados (26 indivíduos) tinham entre 14 e 30 anos, sendo 13 homens e 13 mulheres. Além disso, 16 eram menores de 14 anos e nove possuíam mais de 60 anos, sendo 8 mulheres. Barueri é uma aldeia curiosa no que diz respeito ao crescimento populacional entre os anos de 1798 e 1803. A variação, em aproximadamente 5 anos, foi de 8%. Em 1798, tínhamos uma população de 533 indivíduos. O maior diferencial, no entanto, não está aí. É que a variação se dá somente no grupo feminino. Em 1798, eram 270 mulheres para 263 homens, enquanto que em 1803, eram 319 mulheres para 261 homens. É uma variação de 18% na população feminina e um decréscimo mínimo na população masculina. Aqui é que entra a participação dos ausentes, a ser analisada mais adiante. Sabemos que, em 1803, os ausentes estavam presentes na contagem de 580 moradores. Será que também apareciam na contagem de 1798? Isso não fica evidente. Dos 57 agregados, 24 eram parentes do cabeça do fogo. Barueri era a única aldeia das quatro a possuir parentes agregados nos fogos (as outras são Itaquaquetuba, Itapecerica e Embu) com padrão diferenciado. Não eram as mães viúvas que predominavam, mas sim os sobrinhos do cabeça do fogo, com um total de 11 sobrinhos agregados.

Isso, ao nosso ver, significa que haveria segmentos excluídos no interior dos aldeamentos. Usamos o termo “excluídos” porque os aldeamentos teriam sido marcados pelo projeto de constituição de famílias “camponesas”, mas o próprio processo de estabelecimento dessas aldeias, por diversas razões, teria “deixado de lado” várias pessoas, que teriam acabado por viver fora do modelo dos casais em fogos independentes (os agregados).

Nesse sentido, vemos que há uma contrapartida à fecundidade feminina que será aqui proposta. Mulheres teriam seus primeiros filhos em idades bastante tenras, como demonstraremos. Porém, ficavam viúvas cedo. Além disso, há muitos casos de saídas de homens dos aldeamentos em flutuações bastante significativas. A ideia central é de que os aldeamentos necessitavam da

incorporação de novos índios dos sertões ou do sistema de administração, mas que a entrada deles não garantia pujança demográfica às aldeias. O número de viúvas, em vários aldeamentos, é expressivo e pode demonstrar que os índios homens participavam intensamente do processo de expansão da capitania sobre as terras indígenas em Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, dentre outras possibilidades. Com isso, passamos a analisar mais detalhadamente os ausentes das aldeias.

3.1.2. AUSENTES DAS ALDEIAS

As aldeias que nos mostram dados relevantes, no que diz respeito à idade dos ausentes, são Escada, Embu e Barueri. Em Escada, temos uma maioria masculina entre idade de 14 e 30 anos. Eram em sua maioria jovens solteiros, ou então recém-casados sem filhos ou com menos de dois filhos pequenos. Em Embu, pelo que levantamos, temos mais mulheres solteiras saindo da aldeia. Já Barueri é um caso à parte. Havia algumas famílias inteiras fugidas e muitos homens e mulheres com idade entre 14 e 30 anos. Nesse quesito, segue a tendência apontada também para Escada (Marchioro 2006, p. 8).

Para as cinco aldeias com índios ausentes, notam-se variações, no que diz respeito à porcentagem, da população ausente perante a população total da localidade. Em Escada e Itaquaquecetuba, os ausentes correspondiam a cerca de 5% da população, enquanto em Barueri, Embu e Pinheiros os ausentes eram em maior número, chegando a 10% da população total da aldeia. No que diz respeito às localidades listadas como rumo desses sujeitos em saída do aldeamento, destacavam-se mais lugarejos situados no interior paulista. Apareciam, desse modo, Parnaíba, Campinas, Sorocaba e Sorocamirim como localidades para onde se dirigem mais frequentemente os índios que saíam dos aldeamentos. Citam-se, além disso, fora das delimitações do atual interior paulista, Curitiba, Rio de Janeiro, Cuiabá e Minas Gerais (Marchioro 2006, p. 8).

TABELA 4 - AUSENTES DAS ALDEIAS DE SÃO PAULO (1798-1803)

Aldeia	Adjetivação da ausência					Total
	Fugido	Desertor	S/ licença	C/ licença	Não consta	

Barueri	32	-	19	5	1	57
Embu	-	-	25	-	1	26
Escada	-	-	4	1	7	12
Itaquaquecetuba	-	2	-	-	16	18
Pinheiros	-	-	13	4	1	18
Total	32	2	61	10	26	131

Fonte: BDAESP, VIII, p. 101-224.

O mais curioso, no entanto, é o número de classificados como “fugidos” na aldeia de Barueri e o número de saídos sem licença em todas as aldeias, excluindo-se Itaquaquecetuba. Inúmeras famílias fugiram de Barueri nessa época (1803), o que sugere uma certa fragmentação. Demonstra também possíveis mecanismos de entrada e saída intensas dos aldeamentos, como no caso do aldeamento de Atalaia, descrito por Tatiana Takatuzi (2014), ou no de São Pedro de Alcântara, descrito por Marta Amoroso (1998) (ambos estabelecidos no atual Paraná durante o século XIX). A maioria dessas famílias vai para regiões do interior paulista como Sorocaba, Itú e Campinas. Já os que saíram “sem licença” de Barueri foram jovens solteiros ou casais sem filhos. O fato de terem saído sem licença 61 dos índios listados, somando todas as aldeias – quase metade do total de ausentes –, indica uma certa atitude de autonomia dos índios, perante os agentes da colonização, que tentavam controlar essas saídas. Resta investigar se tais partidas haviam sido sempre comuns, como nos aldeamentos de Atalaia e São Pedro de Alcântara no século XIX, ou se o caso foi de elas se terem tornado mais presentes no fim do século XVIII e início do século XIX (Marchioro 2006; Takatuki 2014; Amoroso 1998). Tudo isso aponta para existência nos aldeamentos de uma dinâmica na qual os índios não achavam necessário comunicar sua saída para as autoridades coloniais responsáveis. Mesmo que a legislação portuguesa mandasse que a comunicação fosse sempre feita. Não temos números para Itapequerica. Talvez, as saídas fossem bastante comuns também. Casos semelhantes são vistos nos aldeamentos do Tibagi e no de Atalaia, como enfatizamos (Marchioro 2006; Takatuki 2014; Amoroso 1998).

3.2. OCUPAÇÕES DAS FAMÍLIAS E DOS CHEFES

Ao se fazer uma análise pormenorizada das atividades as quais os chefes de fogo realizavam dentro dos seis aldeamentos paulistas, a partir de seis listas nominativas entre os anos de 1798 até 1803, encontramos dados curiosos. Cabe ponderar que não se têm dados sobre Itaquaquecetuba, pois a lista que utilizamos dessa aldeia não possui discriminação das atividades. Porém, os dados que são extraídos das seis outras aldeias parecem ser bem reveladores e devem ser confrontados com a estrutura domiciliária.

Pois bem, se a aldeia que mais nos salta aos olhos sobre a questão da estrutura dos domicílios é Embu, aqui, nesta seção, é Itapecerica que ganha grande destaque. Na aldeia de Itapecerica, mais de 70% dos domicílios são baseados no trabalho de lavoura. Sustentam-se assim as famílias ali residentes segundo a lista. A feitura de trabalho para particulares, os chamados jornais, correspondem apenas a 7% das demandas do aldeamento. A média total, somando-se as cinco aldeias chega à cerca de 30%. Não há nada parecido com Itapecerica nesse sentido. As outras aldeias apresentam sempre cerca de 45% dos chefes de fogo se sustentando e sustentando a família a partir de lavouras. Vale a pena observar a tabela abaixo mais detalhadamente.

TABELA 5: ATIVIDADE DOS CHEFES DOS DOMICÍLIOS (1798-1803)

Peruibe (1802)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Lavrador	16	8	24	47,05
Jornaleiro	9	14	23	45,09
Esmolas	0	4	4	7,84
Total	25	26	51	100
Embu (1802)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Lavrador	17	7	24	47,05
Jornaleiro	13	2	15	29,41
Músico	6		6	11,76
Carpinteiro	2		2	3,92
Outros ¹⁰	4		4	7,84
Total	42	9	51	100

¹⁰ Para Embu a categoria “outros” inclui: um mestre de capela, dois indivíduos que trabalham com obras de taquara e um que faz imagens.

Escada (1802)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Lavrador	14	1	15	45,45
Jornaleiro	9	2	11	33,33
Louceiro	7		7	13,72
Total	30	3	33	100
Pinheiros (1802)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Jornaleiro	9		9	31,03
Louceiro		15	15	51,72
Pedreiro	2		2	6,89
Outros ¹¹	3		3	10,34
Total	14	15	29	100
Itapecerica (1802)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Lavrador	29	1	30	71,42
Músico	7		7	16,66
Jornaleiro	3		3	7,14
Outros ¹²	2		2	4,76
Total	41	1	42	100
Barueri (1803)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Lavrador	18	10	28	23,93
Lavrador com gado e/ou éguas	9	1	10	8,54
Lavrador sem-terra	3	2	5	4,27
Jornaleiro	28	9	37	31,62
Esmolas	3	1	4	3,41
Vive de fiar	1	18	19	16,23
Vive de panelas	3	8	11	9,40
Outros ¹³	3		3	2,56
Total	68	49	117	100
Principais atividades nas seis aldeias (1798-1803)				
Atividade	Homens/Nº de casos	Mulheres/Nº de casos	Nº de casos	(%) do nº casos total
Lavrador ¹⁴	106	39	145	44,07
Jornaleiro	71	27	98	29,78
Louceiro	7	15	22	6,68

¹¹ Em Pinheiros a categoria “outros” conta com um negociante de molhados, um sapateiro e um sacristão.

¹² Para Itapecerica a categoria “outros” inclui além de dois pedreiros, um serrador e um sacristão.

¹³ Incluímos aqui um chefe que vive de fazer colher de chifres, um carpinteiro e um que vive de tecer panos.

¹⁴ Incluímos aqui os lavradores que têm gado e/ou éguas e também os sem-terra todos oriundos de Barueri

Vive de fiar	1	18	19	5,77
Vive de panelas	3	8	11	3,34
Músico	13		13	3,95
Esmolas	3	4	7	2,12
Outros	14		14	4,25
Total	218	111	329	100

Fontes:

LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP). *Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP)*. São Paulo: Secretaria da Educação, Maio 2, Volume 8, 1948.

Com isso, lançamos a tese a ser explorada com mais detalhes adiante, de que, em Itapecerica, uma configuração voltada para casamentos seguidos de filhos, mostramos, com a tabela anterior, que os aldeados em Itapecerica priorizavam o “ser lavrador”. Logo, se discutirá isso mais pormenorizadamente, porém, aqui cabe colocar a importância da existência dessa cultura do “ser lavrador”. Temos a hipótese de que a aldeia de Itapecerica propiciava espaço para que um novo casal pudesse se formar separadamente dos pais. Se olharmos para as aldeias em geral no quesito dos domicílios, salvo exceções como Barueri,¹⁵ vemos que há uma tendência clara que é pai, mãe e filhos, ou, no máximo a vinda as mães ou sogra viúva para o domicílio do casal quando esta não tem mais filhos solteiros.

Se olharmos com atenção, encontramos certo padrão que destoa só para Itapecerica e Peruíbe. Ou seja, cerca de 30% dos aldeados deveriam se dedicar ao jornal. Isso indica que devia haver uma determinação oriunda da Coroa portuguesa ou do governador da capitania no sentido de limitar a saída de índios das aldeias. Como diz o Diretório, somente a terça parte acabava servindo aos moradores. Vemos que, ainda na década de 1800, as prescrições do Diretório seguintes pareciam funcionar bem.

E como Sua Majestade foi servido dar novo método ao governo dessas povoações, abolindo a administração temporal, que os regulares exercitavam nelas; e em consequência desta real ordem, fica cessando a forma da repartição dos índios; os quais se dividirão em três partes iguais, uma delas se conserve sempre nas suas respectivas povoações, afim para

¹⁵ Barueri é uma aldeia distinta das outras, pois existem muitos netos e sobrinhos dos cabeças nos domicílios.

a defesa do Estado, como para todas as diligencias do seu Real serviço, e outra para se repartir pelos moradores, não só para a equiparação das canoas, que vão extrair drogas do Sertão, mas para os ajudar na plantação dos tabacos, canas de açúcar, algodão, e todos os gêneros, que podem enriquecer o Estado, e aumentar o comércio (Moreira Neto 1988, p. 192).

Em todas as listas, nos é apresentada apenas a atividade do chefe dos fogos, sendo que apenas, em alguns casos, um filho ou agregado residente no fogo tem sua atividade constando. O único caso que destoa desses é Pinheiros, no qual havia uma especialização no sentido de que as mulheres eram louceiras e os homens eram jornaleiros. Como em Pinheiros, uma grande parcela dos domicílios é comandada por viúvas com seus filhos, vemos na tabela acima, que a maioria dos domicílios sendo dependente da atividade de louceira das mulheres. Pinheiros é a única aldeia na qual não se registram lavradores.

Embu e Itapecerica eram aldeias que possuíam um número significativo de músicos. No entanto, vale registrar que as duas aldeias possuíam bandas que vinham de uma tradição dos jesuítas. Vemos então, que esses domicílios eram sustentados pelos rendimentos que os músicos tinham na banda além da provável remuneração dada pela administração portuguesa no caso dos que possuíam cargos. A banda parece ter uma participação importante nas alianças entre brancos e índios, fazendo com que esses últimos participassem do mundo colonial, de suas festas e apresentações por esse meio peculiar.

Vale a pena ressaltar a diferença que parece mais acentuada ainda aqui entre Itapecerica e Embu. Se em outros momentos desta dissertação nos permitimos tecer comparações mais diretas entre Itapecerica e Barueri, aqui é a relação comparativa entre Embu e Itapecerica a que cabe ser enfatizada. Embu aparece como uma aldeia que obedece ao princípio de um terço dos domicílios é sustentado por trabalhos feitos a particulares. Itapecerica, como se vê, é uma aldeia prioritariamente de pequenos agricultores.

Entretanto cabe deixar claro, que os dados referentes à aldeia de Itapecerica não contradizem nossos argumentos sobre a mortalidade de homens no sertão. As saídas são poucas. Cerca de 7% dos chefes de domicílio saem para trabalhar fora. Porém as saídas não são nulas. Pode pressupor também que a aldeia esteja em um momento específico em que as saídas são menores, por uma série de fatores. Pode ser um momento de fechamento da aldeia no que diz respeito aos afins possíveis. Talvez a construção de uma aldeia voltada para a agricultura esteja justamente

motivada pela grande mortalidade dos homens que saem para o sertão. Ou, ainda isso, abre, aqui, a possibilidade da sociedade formada em Itapecerica estar na virada do século XVIII para o século XIX agregando população do sertão. Seriam essas viúvas, então, vítimas da mortalidade de seus homens na guerra contra os colonizadores. Sem muita opção, elas entram no aldeamento como agregadas. Isso é possível, mas não aparece com principal argumentação aqui, pois as listas nominativas não confirmam isso.

Pois bem, feito esse parêntese, a conformação dos domicílios, aparece aqui também como uma diferença bem clara. Itapecerica tem o número de domicílios simples bem mais próximo ao número de domicílios familiares ampliados que Embu. Itapecerica tem quase duas vezes menos o número de domicílios simples que Embu. São, respectivamente 43% contra 80% de domicílios simples.

Os dados acima, no referente à Embu e Itapecerica, apresentam-se muito importantes, pois revelam conformações sociais distintas. Itapecerica provavelmente tem um movimento de saída da aldeia muito limitado no momento da lista – mas não nulo – enquanto Embu já permite mais a saída de índios para trabalharem para particulares de acordo com as prescrições do Diretório. Quanto à conformação dos domicílios, pode-se dizer que Itapecerica é um universo no qual a solidariedade extra domicílio parece vigorar, enquanto que na aldeia de Embu encontram-se famílias mais individualizadas. Cabe ressaltar que o número de saídas limitada de Itapecerica pode representar um momento histórico específico, talvez com limitações de saídas ocorridas por conta do esvaziamento da aldeia com a mortalidade de homens já identificada anteriormente.

No geral vê-se que os aldeados normalmente optavam, ou eram coagidos por circunstâncias não especificadas nas listas – com exceção de Barueri onde se relata falta de terras –, ou por serem lavradores ou por viverem de atividades para particulares o que se chamava de “jornal”. A maioria, entretanto, é de lavradores tendo em vista a porcentagem final que chegamos eram de cerca de 45%, sendo apenas 30% os chefes que trabalhavam para particulares. Barueri também possuía uma especialização, muitas mulheres chefes de fogos viviam da atividade de fiar. Quando a mulheres não eram chefe de fogo, essa atividade não aparecia registrada na lista como era o caso das louceiras em Pinheiros. No entanto, acreditamos que em boa parte a atividade de fiar por parte das mulheres, convivia com as outras atividades dos homens e assim, o domicílio tinha seu sustento.

Segundo Katia Soares Verazani (2009, p. 92) precisamente, no ano de 1829, o aldeamento de Barueri tem suas terras, definitivamente, tomadas por membros da família Penteado.

Em 18 de novembro de 1829, chegou ao conhecimento do Conselho Geral da Província de São Paulo requerimento descrevendo uma invasão ocorrida no aldeamento de Barueri, perpetrada pelo capitão Francisco de Castro do Canto e Mello e pelos alferes José Inácio Leite Penteado, Joaquim Teodoro Leite Penteado e Bernardo José Leite Penteado, em 12 de agosto do mesmo ano, contra os índios que viviam nas terras do aldeamento. Em conjunto com seus escravos, o grupo chegou ao núcleo, invadiu suas terras, utilizando espadas e armas de fogo contra os índios, e ateou fogo às plantações locais. Não satisfeitos com o praticado, no dia seguinte, o mesmo grupo voltou ao local, ateou fogo às casas dos índios e colocou cercas ao redor das terras para que seus moradores não mais voltassem. O documento, relatando o ocorrido, foi enviado ao Presidente da Câmara pelos índios, para que fosse tomada providência a esse respeito e para que eles pudessem retornar às suas terras o mais breve possível, pois encontravam-se vagando incertos e sem abrigo (Verazani 2009, p. 92).

Em 1822, as sesmarias doadas aos índios tinham sido extintas, o que, provavelmente, incentivou membros da família Penteado a simplesmente tomarem posse dessas terras, agora, segundo a legislação devolutas, mas que centenariamente haviam abrigados os índios (Verazani 2009, p. 93).

Conclui-se por hora, a partir disso, que as aldeias de uma forma geral, procuravam seguir a determinação do Diretório, não permitindo que saíssem mais de 30% dos chefes de domicílios para trabalharem para particulares. Essa tendência só não é verdade, justamente, para Itapecerica, a aldeia mote da nossa dissertação.

Exploramos neste subitem também um pouco a questão dos chefes de domicílios. Vimos que alguns eram músicos e se apresentavam em festas da sociedade luso-americana. Nas listas existem cabeças de fogos que são distinguidos por estatutos portugueses como capitão-mor, sargento-mor, dentro outros. Esses indivíduos parecem ter uma penetração grande no mundo colonial, tanto pelo fato de serem músicos como pelo fato de estarem sempre em defesa dos índios frente à justiça da capitania. Além disso, atribuímos aos chefes também uma participação importante nas dinâmicas de casamentos da aldeia, assim como uma possível criação de assimetria na sua posição dentro do aldeamento. Vamos a eles então.

3.3. “ÍNDIOS PORTUGUESES?”: UMA BREVE HISTÓRIA DA POSSE DOS ÍNDIOS COM CARGO DE CHEFIA NOS ALDEAMENTOS.

Em um texto intitulado “Troca e poder – filosofia da chefia indígena”, Pierre Clastres (2014, p. 40) procura perceber as características principais do chefe nas terras baixas sul-americanas, excluindo-se os Andes. Segundo o autor, “a falta de estratificação social e de autoridade do poder que se deve reter como traço pertinente da organização política da maioria das sociedades indígenas” (2014, p. 40). Há uma exceção, apenas, para algumas sociedades aruaque do noroeste amazônico, que teriam travado contato com as sociedades andinas e, por isso, mantinham em seu seio a estratificação social. Entre os Ona e Yahgan da chamada Terra do Fogo – arquipélago de ilhas na extremidade sul da América do Sul pertencentes a Argentina e ao Chile atual – não existe a posição de chefe. Em geral, nas sociedades da região analisada por Clastres, então, o poder e a coerção estariam separados, ao contrário do que ocorria nas sociedades de modelo ocidental, por exemplo. Essa seria a primeira característica da chefia indígena na região.

A segunda característica seria a obrigação da reciprocidade. A generosidade seria um atributo do chefe que só mantinha sua posição social, a partir da doação de bens e o propiciar festas pra seus comandados (Clastres 2014, p. 41). A terceira característica seria o dom oratório. Um chefe ideal seria um habilidoso nos discursos que “exortam todos os dias o seu povo a viver segundo a tradição” (Clastres 2014, p. 42). No entanto, quase sempre o discurso do chefe não era ouvido em uma indiferença planejada. Isto, mais uma vez, indicaria a ausência de coerção desse poder político ameríndio.

Por outro lado, as chefias ameríndias da região possuem um privilégio que é distribuído desigualmente na sociedade: a poligamia. De acordo com Clastres (2014, p. 44), a poligamia só é generalizada em poucos grupos, normalmente aqueles estratificados do noroeste amazônico, quando em guerras se há captura de mulheres e, por isso, indivíduos de baixo estrato social acabam por se beneficiar da chegada de cativas nesses grupos. Clastres resume as características da chefia nas terras baixas sul-americanas no seguinte trecho:

É então por quatro traços que na América do Sul se distingue o chefe. Como tal, ele é um “apaziguador profissional”; além disso, deve ser generoso e bom orador; possui, enfim, o privilégio da poliginia (Clastres 2014, p. 44).

Em seu livro intitulado *Lealdades negociadas*, Francismar Alex Lopes de Carvalho trata do impacto do Tratado de Madrid nas populações da fronteira do Mato Grosso, do Paraguai, Mojos e Chiquitos – as três últimas províncias do Império espanhol na América. Esta parte da fronteira sul-americana, consiste em um exemplo bastante emblemático da política ibérica de privilegiar chefes indígenas para angariar apoio para o projeto colonial.

Segundo Carvalho (2014, p. 196), ao atribuir à um índio a responsabilidade de convencer seus demais pares possibilitava que houvesse alguém para responsabilizar caso determinada atividade prescrita aos índios não fosse cumprida. Dentre as tarefas delegadas aos chefes, agora, privilegiados estaria: coordenar os descimentos de índios do sertão, assim como transmigrar os índios para áreas mais adequadas ao colonizador quando necessário, isto é, sair de terrenos em que houvesse algum tipo de disputa, seja por *índios bárbaros* ou colonos.

Cabe ponderar que dar poderes e benefícios aos chefes fazia parte de uma política ancestral ibérica (Carvalho 2014, p. 197). “O reconhecimento de autonomias era parte das tradições municipais ibéricas, e a delegação de poderes de gestão a pessoas promovidas entre as lideranças locais funcionou, em várias partes dos impérios ibéricos, como um dos principais dispositivos de controle social” (Carvalho 2014, p. 197-8). A ideia principal desta política de autonomia regional era justamente reduzir os custos de operação dos Impérios e, além disso, facilitava o diálogo com as populações nativas que poderiam fazer concessões mais facilmente.

No entanto, cabe ponderar, que a suposta cessão de autonomias regionais que faria parte da política ibérica de cooptação das elites locais, não significava que nações indígenas eram tratadas em pé de igualdade com os demais súditos dos impérios ibéricos. Muito pelo contrário, a expectativa do colonialismo era de que ampliasse, com isso, os poderes de coerção das lideranças locais que deveriam agir no sentido de ampliar as garras do colonialismo na região especificada (Carvalho 2014, p. 242).

Segundo Carvalho (2014, p. 201), os historiadores costumam dividir as chefias americanas em três tipos:

(...) simples: em que um chefe titular mantém as tradições do grupo e é responsável pela gestão do excedente sem recurso à coerção; intermediária: em que a posição do chefe é mais forte e hereditária, e seu poder para armazenar e redistribuir excedentes habilita-o mobilizar mão de obra para plantações comunais, obras públicas, monumentos, rituais religiosos e guerra; e complexa: mais instável, um chefe submete outras chefeturas à sua hegemonia como tributárias, mediante laços de parentesco e ameaça do recurso à força.

Essas categorizações nos ajudam a pensar as chefias inseridas nos aldeamentos. Ao analisar a situação dos índios Guaykuru e Guaná na segunda metade do século XVIII, Carvalho (2014, p. 205) nos traz luz sobre a relação entre chefes indígenas e os estados ibéricos. Esses grupos souberam muito bem se apropriarem de todo aparato tecnológico que representavam os bens e objetos trazidos pelos europeus para América. Dentre os objetos apropriados estão “sobretudo cavalos, chapas de ferro, ferramentas, armas e contas de vidro” (Carvalho 2014, p. 205). Os Guaykuru, desde o século XVI, estabeleceram uma relação de dependência com os Guaná, devido ao fato destes serem horticultores enquanto os Guaykuru eram caçadores e colhedores, utilizando o cavalo desde esse período. Segundo entende Carvalho (Carvalho 2014, p. 206), o contato colonial ampliou o nível do comércio e fez com que os chefes obtivessem mais prestígio do que já tinham.

O envolvimento de chefes, por exemplo, na expulsão dos holandeses no século XVII, conforme Carvalho (2014, p. 209) já havia deixado marcas, no que diz respeito a alteração da dinâmica estabelecida entre caciques e seus grupos. Uma série de novidades foram introduzidas, que permitiram o uso da coerção por parte de chefes indígenas. Dentre os itens que configuravam uma nova roupagem do cargo, estão a confirmação de patentes militares, vestidos para as esposas, vestimentas militares para os caciques, assim como uma série de benefícios em forma de presentes pelas ações executadas em favor dos europeus.

A expansão dos impérios ibéricos sobre as fronteiras interiores da América na segunda metade do século XVIII permite problematizar a história das relações entre as administrações coloniais e as estruturas políticas indígenas. Como alguns estudiosos propõem, dentre os principais impactos da expansão dos Estados coloniais sobre os povos ameríndios esteve a

concentração de poder político, e mais precisamente de poderes coercitivos, em chefias nativas. Bastões, uniformes militares, nomes de governadores, presentes e tratados de paz funcionavam como dispositivos de poder por meio dos quais a política indigenista ilustrada procurou construir autoridade cooptadas, delegando responsabilidades de gestão a lideranças promovidas entre os mesmos índios. Intermediários equilibrando-se entre demandas coloniais e demandas indígenas, esses caciques – nem sempre afinados com os poderes coloniais de onde hauriam sua força – tiveram papel decisivo na transmigração de população dentro das províncias e entre os impérios e na reconfiguração de fronteiras e identidades étnicas. (Carvalho 2014, p. 251).

Em seu livro *As diversas formas de ser índio*, Elisa Frühauf Garcia (2007, p. 47) analisa o papel da chefia durante a guerra travada pelos índios missioneiros no século XVIII. Segundo consta em documentação, um índio que estava conversando com um soldado paulista pediu uma arma apenas de empréstimo e acabou fugindo com ela. Essa situação foi presenciada pelo cacique que ordenou que o índio fosse perseguido, a arma encontrada e devolvida ao soldado paulista. O índio foi trazido posteriormente e devolveu a arma. O cacique tinha intenção de castiga-lo, função delegada ao mesmo pela legislação indigenista, já que tal prática era inimaginável anteriormente. O soldado paulista, entretanto, não concordou e ainda fez um gesto de gentileza para com o índio, retirando sua cinta e presenteando o nativo. Segundo Garcia (2007, p. 47), “sua atitude foi de dar e não retirar ou castigar os índios. Seu objetivo era convencer a população missioneira de que eles não eram seus inimigos, mas antes, amigos em potencial, nos quais os índios encontrariam um tratamento benevolente”. Vemos aí um exemplo clássica dessa política de tentativa de cooptação de lideranças por meio pacífico e de negociação intensa. A ideia era criar uma certa diferença social que não existia na maioria das culturas ameríndias que se encontraram com os portugueses.

Tendo em vista as formulações de Clastres (2014), Garcia (2007) e Carvalho (2014), nos propomos aqui a analisar a inserção das chefias indígenas nos aldeamentos paulistas. Será que algumas das características da chefia eram preservadas ou estabelecia-se uma nova relação entre índios e comandados a partir da interferência do estado português na relação? Se havia uma tendência de os capitães serem referenciados nas listas nominativas em distinção dos demais, é justo, aqui, considerá-los a parte. Além disso, entramos mais detalhadamente, neste subitem, na questão já proposta, na seção anterior, de considerar os comandantes índios das aldeias lideranças, sempre em contato mais direto com os brancos. Parece que eles eram aqueles em quem a colonização portuguesa depositava a

confiança em intermediar as relações entre aldeados e os colonos. Esse interesse em utilizar o capitão como intermediário com os brancos, também era algo que partia dos próprios índios que, igualmente, o consideravam como o digno desta função.

Quanto à transmissão desse cargo de apaziguador, não encontramos nenhum indício mostrando que a função era passada de pai para filho como acontecia no Rio de Janeiro colonial (Almeida 2001, p. 156-7). O que encontramos em São Paulo, é apenas uma espécie de promoção dos cargos e até categorias de idade em que, normalmente, estavam os capitães. A sucessão, normalmente, se dava da seguinte forma: um capitão-mor era, comumente, erigido depois de passar pelo cargo de sargento-mor, que era a patente mais a baixo da primeira. Nas listas nominativas, os capitães-mores são referenciados como os primeiros dos aldeamentos e, em seguida vem os capitães-mores.

Segundo Marcílio (2014, p. 119-20), havia uma hierarquia de prestígio básica, que ao que me parece se repete com os índios, que era oriunda de um regimento militar português de 1570. No entanto, segundo a mesma autora haviam algumas adaptações que eram feitas em determinados contextos. A ordem hierarquia básica seguia a seguinte distribuição de cargos, do mais importante para o menos relevante:

- Capitão-mor;
- Sargento-mor;
- Alferes;
- Capitão de companhia;
- Cabo de esquadra;
- Soldados.

Entretanto, se olharmos a tabela abaixo, existe o caso de Gregório de Peixoto que contraria essa tendência. Gregório, nos idos de 1734 e 1735, aparece como padrinho de um casamento referenciado como capitão-mor. Já, nos idos de 1752, ele aparece como sargento-mor. Sugerimos que possa ser umas das adaptações possíveis como atenta Marcílio (2014, p. 120). Talvez Gregório tenha sido destituído de seu cargo de capitão-mor e voltou a ser sargento-mor por uma série de situações possíveis.

TABELA 6 - DONOS DE CARGOS NA ALDEIA DE ITAPECERICA DISTINGUIDOS PELOS REGISTROS DE CASAMENTO (1732-1830)

Nome	Ano em que aparece	Número de casamentos em que aparece	Número de casamento em que é testemunha	Capitão -mor	Sargento-mor	Capitão	Sargento
Gregório Peixoto	1734, 1735 e 1752	5	5	X(1734 e 1735)	X(1752)		
Manoel da Silva	1740	2	2	X			
Cristóvão Ribeiro	1752	1	1	X			
João Fernandes	1758	1	1	X			
José de Lima	1764	1	1	X			
José Borges	1768	1	1	X			
Ângelo Fernandes	1796	1	1	X			
Domingos Rodrigues	1782	1	1		X		
Nazário Fernandes	1734 e 1735	4	4		X		
João Pereira	1768	1	1			X	
Adão de Souza	1734 e 1735	5	5			X	
Anastácio de Moraes	1795 e 1805	2	2			X	

Fonte: LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

Tendo em vista a tabela acima, o que nos parece importante ressaltar é que havia uma clara distinção entre capitães e sargentos, em relação à população em geral, no cotidiano e também na hora do casamento. Era importante escolher o capitão ou sargento como testemunha do casamento. São figuras, certamente, bem conhecidas e hierarquicamente importantes naquela sociedade formada pelo aldeamento de Itapecerica. Levá-las para o casamento e tê-las no casamento representava, imediatamente, status social. Por isso, eles aparecem tanto, como vemos na tabela acima. Os capitães e demais índios com cargo nas aldeias seriam chave na configuração de alinças, pois segundo apuramos, possuíam afins em outros grupos, entre os brancos. Alguns aparecem até em cinco casamentos, em um intervalo de tempo muito curto, como é o caso de Gregório, já analisado e, além dele, Nazário Fernandes e Adão de Souza. Parece que os capitães são grandes figuras nas possíveis festas também. É um assunto que aparece muito no decorrer do nosso texto neste item. Além de serem preferidos

como testemunhas, veremos que os capitães-mores eram preferidos, também como músicos na banda do aldeamento na virada do século XVIII para o século XIX.

Retomando nosso raciocínio anterior, era bastante comum aparecerem, nas listas nominativas, os capitães-mores e demais cargos da aldeia referenciados em distinção. O objetivo destas listas, cabe lembrar, feitas em sete aldeias durante o período de 1798 e 1803, era enumerar detalhadamente todos os moradores residentes em cada localidade. Os cargos mais comuns nas aldeias de São Paulo eram os de capitão-mor e o de sargento-mor, que apareciam em todas as sete aldeias. O maior número de cargos relatados foi encontrado na aldeia de Itapecerica, que possuía um capitão-mor, um sargento-mor, um capitão, um alferes e um sargento, segundo a própria ordem hierárquica da lista. As aldeias de Itaquaquecetuba e Embu, no mesmo item, também se destacavam, pois possuíam, ambas, quatro cargos. As outras aldeias – Peruíbe, Escada, Pinheiros e Barueri – possuíam, todas, dois cargos (capitão-mor e sargento-mor). Exceto o caso de Barueri, a aldeia mais populosa, tendo-se em vista os censos, que possuía apenas dois cargos, as outras aldeias tinham um número de cargos mais ou menos correspondente ao seu contingente populacional, em fins do século XVIII e começo do século XIX, conforme podemos evidenciar na tabela a seguir:

TABELA 7 - CARGOS EM SÃO PAULO (1798-1803)

Aldeamento	N.º de habitantes	N.º de cargos
Barueri	580	2
Itapecerica	332	5
Embu	261	4
Itaquaquecetuba	247	4
Escada	210	2
Peruíbe	201	2
Pinheiros	160	2

Fonte: BDAESP 1948, p. 101-224

Além disso, parecia haver na distribuição dos cargos certo padrão de idade facilmente identificável. A média de idade dos indivíduos que ocupavam o cargo de capitão-mor era de aproximadamente 50 anos. O capitão-mor mais idoso era da aldeia de Barueri, e possuía 58 anos de idade, enquanto o mais novo era Paulo Correia da Guerra, representante da aldeia de N.S. da Escada, com apenas

34 anos. Cabe notar que, em uma outra documentação, com caráter distinto, descobrimos que o capitão-mor Paulo Correia da Guerra assumia o mesmo cargo em 1794, isto é, com apenas 26 anos (DISP 1924, p. 283). Os dois cargos da aldeia da Escada, cabe notar ainda, eram ocupados por indivíduos relativamente jovens, sendo o seu sargento-mor detentor de apenas 36 anos de idade. Paulo Correia da Guerra, no entanto, destoava dos demais capitães-mores, pois dentre as sete aldeias analisadas quatro possuíam capitães-mores com mais de 52 anos.

Ao analisarmos o impacto do número de detentores de cargos no interior do grupo dos homens da mesma faixa etária que eles, não descobrimos grande disparidades gerais, só em casos particulares (Peruíbe e Pinheiros). Na aldeia de Peruíbe, existem apenas 5 indivíduos masculinos na casa dos 40 anos e 1 na casa dos 50. Os dois cargos existentes em Peruíbe são ocupados por indivíduos na casa dos 40 anos. Já em Pinheiros, encontramos outra situação curiosa. Na casa dos 50, existem 8 indivíduos masculinos, sendo que 1 detém o cargo de capitão-mor. O outro cargo de sargento-mor é, por sua vez, ocupado pelo único indivíduo masculino na casa dos 40 anos residente na aldeia.

Os cargos de sargento-mor, por outro lado, normalmente, estão distribuídos entre indivíduos na casa dos 40 anos de idade; cinco dentre sete estão situados neste padrão. O mais velho sargento-mor possui 46 anos, enquanto o mais jovem tem os seus 27 anos. A média de idade dos sargentos-mores consiste em aproximadamente 40 anos e dos demais cargos existentes (capitão, sargento, capitão de infantaria, ajudante e alferes) juntos de 35 anos. O mais velho, dentre os cargos secundários, é o capitão Bento Ribeiro da aldeia de Itaquaquetuba com 46 anos; e o mais jovem é o alferes Miguel de Matos da aldeia de Itapecerica com 26 anos.

Todos os cargos constantes nas aldeias são ocupados por homens casados, exceto o ajudante Francisco Ribeiro da aldeia de Itapecerica que é viúvo – possuindo 44 anos e um filho com 15 anos de idade – e o sargento-mor Francisco de Moraes de Pinheiros que é solteiro e possui 41 anos. Tanto Francisco Ribeiro como Francisco de Moraes moram com suas mães viúvas. Entre os casamentos dos líderes, a maior diferença identificada ocorre em Itaquaquetuba, onde o sargento João da Cruz possui 42 anos sendo casado com Angélica de 22 anos. O capitão-mor Timóteo da Silva Mota de Peruíbe que,

em 1802, está no cargo há 8 anos, tem, morando em sua residência, um neto de 9 meses; possuindo três filhas (30, 16 e 10 anos) e um filho (28 anos) considerados solteiros na classificação da lista. O mesmo ocorre com o capitão-mor Ângelo de Itapecerica que possui duas filhas solteiras (31 e 29 anos) em sua residência e dois netos (9 e 1 ano de idade). Esses dados podem indicar uma interação entre brancos e índias nas famílias dos chefes em São Paulo. Bastante presente na documentação, a interação entre índias e brancos pode ocorrer por interesse dos índios em adquirir maior status social. Índias se amancebavam com brancos na tentativa de serem reconhecidas posteriormente. Entretanto, isso era uma faca de dois gumes, pois, comumente, os brancos se recusavam a reconhecer os filhos feitos com as índias.

Com relação às ocupações dos líderes, podemos dizer que a maioria dedicava-se à agricultura, cultivando produtos com milho, mandioca, feijão e/ou algodão. Na aldeia de Itapecerica, onde havia, como já dissemos, antigamente, uma banda organizada, conforme tradição jesuítica para tocar em festas religiosas, por vezes, fora do aldeamento (Petrone 1995, p. 289), há três músicos entre os chefes e um deles tem um filho músico num total de sete músicos citados na lista. O curioso é notar que mesmo já meio século da expulsão dos jesuítas das aldeias, a banda, conforme indica a lista, ainda perdura. Veremos que em demais itens, como o dia e as proibições sazonais relacionadas ao casamento, mudam muito com a saída dos jesuítas. Não parece ser o caso da banda. Na aldeia de Embu de quatro chefes listados dois são músicos (capitão-mor e capitão de infantaria) – num total de seis músicos. Tudo isso sugere uma participação da banda na distribuição de hierarquias de prestígio dentro da aldeia e, quiçá, influenciando na eleição dos prováveis capitães-mores. Talvez, o fato de se apresentarem para os colonos em festas religiosas, faça desses chefes-músicos grandes articuladores junto à sociedade colonial e, por isso, muito bem credenciados para o posto. Apesar de que esse era justamente o papel deles, como prescrevia a legislação indigenista da época.

Na aldeia de Peruíbe, além de lavradores, os chefes se ocupam da venda de tucum e o sargento-mor também vende chapéus. Em Pinheiros, os dois chefes são jornaleiros e a mulher do capitão-mor e a mãe do sargento-mor solteiro vivem da confecção de potes de barro. Vale a pena ainda atentar para o fato de

Pinheiros ser a única aldeia das listas na qual há esta especialização extrema; as mulheres são louceiras e os homens jornaleiros.

TABELA 8 - DESCRIÇÃO DOS INDIVÍDUOS COM CARGOS EM ALDEAMENTOS (1798-1803)

Ano	Aldeia	Domicílio	Nome	Cargo	Ocupação	Estado civil	Idade ¹⁶	Nº/ filhos
1798	Itaquaquacetuba	1	João Lima	capitão-mor		C	52	3
1798	Itaquaquacetuba	2	Belchior Tavares	sargento-mor		C	41	7
1798	Itaquaquacetuba	3	Bento Ribeiro	capitão		C	46	3
1798	Itaquaquacetuba	4	João da Cruz	sargento		C	42	1
1802	Peruíbe	1	Timoteo da Silva Mota	capitão-mor	Lavouras, vende tucum	C	47	4
1802	Peruíbe	2	Carlos Monteiro	sargento-mor	Lavouras, vende tucum e chapéus	C	46	6
1802	Itapecerica	1	Angelo Fernandes	capitão-mor	Lavrador	C	55	
1802	Itapecerica	2	Joaquim Vieira	sargento-mor	Músico	C	27	2
1802	Itapecerica	3	Francisco de Paula	capitão	Lavrador	C	30	1
1802	Itapecerica	4	Francisco Ribeiro	ajudante	Músico	V	44	
1802	Itapecerica	5	Miguel Matos	alferes	Músico	C	26	2
1802	Itapecerica	6	Francisco de Faria	sargento	Lavrador	C	30	2
1802	Escada	1	Paulo Correa	capitão-mor	Planta	C	34	7
1802	Escada	2	José Ramos	sargento-mor	Planta	C	36	5
1802	Embu	1	Julio Fernandes	capitão-mor	Músico	C	40	4
1802	Embu	2	Pascoal Correa	sargento-mor	Carpinteiro	C	44	2
1802	Embu	3	Manoel da Siqueira	capitão de infantaria	Músico	C	30	1
1802	Embu	4	Manuel de Alzão	ajudante	Lavouras	C	37	
1803	Barueri	1	João Luiz da Costa	capitão-mor	Não tem plantas por falta de terras	C	58	5
1803	Barueri	2	Antonio	sargento-	Planta	C	42	3

¹⁶ Nota-se que nenhum dos capitães tem mais de 60 anos, idade limite permitida pelo *Regimento das ordenanças ou dos capitães-mores de 1569* para ocupar todos os postos descritos na tabela.

			Rodrigues	mor				
1802	Pinheiros	1	José da Cunha	capitão-mor	De jornal	C	55	2
1802	Pinheiros	2	Francisco de Moraes	sargento-mor	De jornal	S	41	

Fonte: BDAESP 1948: 101-224

Ao recorrer aos *Documentos interessantes para história e costumes de São Paulo*, conseguimos localizar alguns desses capitães e, por isso, identificamos algumas tendências bem claras. Nesta série de periódicos, localizamos uma parcela considerável de documentação sobre índios aldeados, que possuíam o caráter distinto que almejávamos. São fontes compostas, basicamente, de cartas da direção da capitania com ordens de posse de capitães-mores, reverendos superiores das aldeias, diretores nos seus cargos, dentre outros documentos distintos. Foi nos números dos *Documentos interessantes...* que achamos 12 documentos, os quais se referem à posse de capitães-mores ou sargento-mores. Muitos desses capitães, inclusive aparecem, nas listas nominativas que utilizamos neste trabalho outras vezes. Dos 12 índios com cargo em aldeamento, achamos que por volta de 7 aparecem nos *Documentos interessantes...* e nos censos do *BDAESP*.¹⁷

TABELA 9 - POSSE DE CAPITÃES-MORES OU SARGENTO-MORES (1779-1803)

Nome	Aldeia	Ano	Posse	Deixa de ser	C/censos	Ano	Idade	Cargo	Idade/posse
Timóteo da Silva Mota	Peruíbe	1794	capitão-mor	n/c	S	1802	47	mesmo	39
Paulo Correa	Escada	1794	capitão-mor	sargento-mor	S	1802	34	mesmo	26
Vitorino Barbosa	Carapicuíba	1790	capitão-mor	n/c	Aldeia n/c				
José Pereira	Carapicuíba	1790	sargento-mor	n/c	Aldeia n/c				
João de Lima	Itaquaquecetuba	1791	capitão-mor	sargento-mor	S	1798	52	mesmo	45
Antonio Vaz	Pinheiros	1791	sargento-mor	n/c	N				
Joaquim de Mendonça	Pinheiros	1792	capitão-mor	n/c	S	1802	51	s/cargo	41
Manuel Correa	Pinheiros	1792	capitão-mor	n/c	S	1802	58	s/cargo	48

¹⁷ Como vemos na tabela abaixo, há algumas dúvidas sobre a idade de alguns capitães.

Miguel de Proença	Barueri	1779	capitão-mor	n/c	S(?) ¹⁸	1803	42	s/ cargo	18(?)
Leandro José do Santos	Pinheiros	1780	capitão-mor	n/c	N				
Tomé Alves	Itaquaquecetuba	1780	capitão-mor	n/c	S(?) ¹⁹	1798	98(?)	s/cargo	80(?)
Amaro de Faria	Itaquaquecetuba	1780	sargento-mor	n/c	N				

Fontes: BDAESP e *Documentos interessantes...*

Algo, porém, nos intrigou mais: capitães-mores na casa dos 50 anos e sargento-mores na casa dos 40 anos. Ao que tudo indica havia um regime de sucessão nesses cargos, ou seja, a partir da saída de um capitão-mor o sargento-mor era empossado no cargo principal. Paulo Correia, o jovem capitão de apenas 34 anos da aldeia de Escada, já citado acima, tomou posse no cargo de capitão aos 26 anos (1794) subindo da patente de sargento-mor. O mesmo aconteceu com João de Lima (Itaquaquecetuba) que tomou posse com 45 anos no cargo de capitão-mor. Em Carapicuíba (1790) e Itaquaquecetuba (1780), são empossados, no mesmo dia, um novo capitão-mor e um sargento-mor, fato que corrobora para a nossa tese da sucessão dos cargos.

Conforme podemos evidenciar na tabela abaixo, a aldeia de Pinheiros, só para registrar mais um fato curioso, que talvez indique uma certa transitoriedade desses cargos, possivelmente, teve três capitães-mores em apenas um ano, dois deles tomam posse nas fontes arroladas nos *Documentos interessantes...* Outro dado de Pinheiros que sobressai aos nossos olhos, é o dos dois capitães que tomam posse em 1792, dez anos depois, estarem presentes nas listas ambos sem cargo. Ainda não conseguimos explicar bem essas destituições. Será que havia um período máximo em que o capitão deveria ficar no cargo? Talvez, se olharmos para o caso de Gregório Peixoto, explicado no início do nosso texto, possamos ter uma luz. Talvez, por inúmeras circunstâncias possíveis esses capitães-mores ficavam um tempo no cargo e depois eram substituídos por outros índios. É possível que, de tempos em tempos, houvesse uma troca do cargo por interesse dos índios ou por política da própria colônia, isso não fica claro ainda. Com a comparação dos documentos, descobrimos a permanência de três líderes em seus respectivos

¹⁸ Não temos certeza se é o mesmo indivíduo, a idade da posse calculada é muito jovem, apenas 18 anos. Porém, há possibilidade sim de um capitão-mor assumir um cargo com 18 anos, pois isto está prescrito no *Regimento das ordenanças dos capitães-mores de 1569*.

¹⁹ Pode ter havido um erro na transcrição da idade ou não é o mesmo sujeito. Duvidamos da existência de um capitão-mor tomando posse aos 80 anos.

cargos por sete ou oito anos: Timoteo da Silva Mota (Peruíbe) e Paulo Correa (Escada) de 1794 a pelo menos 1802; e João de Lima (Itaquaquecetuba) de 1791 a 1798.

Em síntese, vemos que o assunto relacionado aos capitães-mores – índios, em geral, que tinham cargos dados pela administração portuguesas do Brasil – rende muito e nos traz boas conclusões sobre o funcionamento e a organização dos aldeamentos. Eram esses “índios portugueses” grandes articuladores junto aos brancos, representando obviamente o interesse dos índios. Em Itapequerica, os capitães participavam da banda do aldeamento e, além disso, eram os preferidos na hora de se escolher um padrinho para o casamento, vários eram convidados para muitos casamentos em poucos meses. Além disso, há um caso de filha solteira na casa de um capitão, o que indica uma possível aliança com os colonos. É possível que as filhas desses indivíduos procuravam brancos para casarem ou terem filhos, também no objetivo de se destingir dos demais.

Havia um regime de sucessão, talvez não completamente lógico, mas algumas “regras” conseguimos identificar. Preferencialmente, o capitão-mor era substituído por um sargento-mor, patente mais baixa, que estava alguns anos a par dos assuntos e demandas que o cargo de capitão-mor exige. Por isso, identificamos que capitães-mores eram mais experientes que os sargentos-mores possuindo, geralmente, os primeiros, cerca de 50 anos de idade, enquanto os segundos estavam na casa dos 40 anos de idade. Variava muito o período de permanência de ambos no cargo, dependendo, provavelmente, do interesse dos índios e das demandas da capitania. Era preciso agradar os índios e também distribuir hierarquia entre os mesmos, por isso acreditamos que as sucessões dos capitães e sargentos ocorriam sempre no sentido de criar hierarquias e ao mesmo tempo dialogar com os índios. Ou seja, era preciso dar voz aos índios na escolha do seu representante que devia ser experiente no assunto. Era preciso também que tal cargo fosse utilizado no objetivo de distinguir alguns índios havia certa rotatividade. É uma tênue linha entre a experiência e a necessidade de se privilegiar algumas famílias ou lideranças dos aldeamentos, criando uma certa assimetria. Devia haver rotatividade, mas com o cuidado, pois o cargo demandava certa experiência no trato com os brancos.

3.4. ESTRUTURA FAMILIAR E DOMICILIÁRIA

Aqui, neste subitem, vamos entrar mais especificamente no tema da estrutura familiar e domicílio. Para fazer isso, utilizaremos as listas nominativas realizadas na virada do século XVIII e publicadas no Boletim do Arquivo do Estado de São Paulo. A estrutura dos domicílios, em nossa hipótese, pode nos ajudar a desvelar até que ponto o casamento cristão impactava os grupos indígenas, inseridos no aldeamento de Itapecerica.

Inicialmente, vamos analisar as configurações dos domicílios. Os domicílios ou fogos, como eram chamados na época, podem ocultar uma série de relações que existem extra-domicílio e que são consideradas de parentesco ou família, como queiram. Raquel Monteiro (2007) sugere que as metodologias aplicadas às sociedades da Ibero-América são diferentes das destinadas à sociedade europeia. Vale a pena citar a passagem em que a autora (Monteiro 2007, p. 88) critica a metodologia europeia, aplicadas às sociedades da América hispânica e portuguesa, justamente pela existência de um grande número de filhos ilegítimos:

Uno de los primeros aspectos familiares americanos en salir a la luz que contrastaba con los casos europeos, y a la vez diferenciaba a los distintos grupos étnicos, fue la frecuencia de nacimientos de los hijos fuera del matrimonio. La constatación del alto porcentaje de hijos *naturales* y de uniones consensuales fue una de las evidencias más concretas de que la familia no siempre se iniciaba con el matrimonio, punto de partida de gran parte de la metodología europea (Moreno, 1997-1998). ¿Cómo llevar adelante, entonces, estos estudios en América Latina, si la existencia de hijos ilegítimos nos habla de otras diversas formas de comenzar una familia? Una de las soluciones propuestas fue la de abordarlos a partir de la co-residencia, ya que en las fuentes sería posible observar a las familias con independencia de su estatus matrimonial. Sin embargo, encontramos aquí la segunda crítica importante a los métodos, que proviene de la dificultad que supone trabajar con el concepto de *hogar* acuñado en Inglaterra, donde existe una fuerte correspondencia entre la co-residencia y lo que nos muestran las fuentes demográficas.

A tabela construída abaixo nos mostra uma grande variação na configuração domiciliária das aldeias paulistas no período aqui tratado. Tendo em vista, aqui, a adaptação de Iraci del Nero da Costa (1977) para o contexto brasileiro do modelo de Peter Laslett e Jean-Claude Peyronnet, trabalhamos no sentido de “olhar” para o conceito de família explicitado pelos índios por meio da documentação que temos.

O conceito de família, nas sociedades modernas, contém certa ambiguidade e pode estar relacionado às vezes tanto a co-residência, como a parentesco sanguíneo ou aliados (Silva 1984; Monteiro 2007). Resta saber, fazendo as devidas comparações necessárias, a maneira como os índios inseridos em aldeamentos

negociavam com suas categorias de parentesco e às categorias de família oriundas da sociedade da América portuguesa.

É necessário ressaltar, primeiramente, que fizemos adaptações ao modelo de Iraci Del Nero da Costa (1977). Como os índios são de classe subalterna, são pouquíssimos os que possuem escravos. Os agregados ligados mais à ajuda entre parentes, do que, necessariamente, a uma mão-de-obra substitutiva da escravidão. Assim, a intenção, aqui, não é comparar economicamente domicílios, até porque existe uma grande paridade, no que diz respeito à situação social. Aqui, optamos por dar aos agregados estatutos parecidos com os familiares. Foi preciso fazer essa adaptação, pois o aldeamento é bem diferente de um ambiente escravista no qual possuir agregados são formas de distinção social, como era também a situação de possuir escravos nos séculos XVIII e XIX. Os agregados, comumente, eram confundidos com familiares e nas listas nominativas que pudemos pesquisar, algumas vezes, tal sujeito é dito parente e na seguinte passa a ser agregado. Nesse sentido, então, procuramos obedecer a “concepção nativa” de agregado, tirando essa conotação de mão-de-obra apenas, dando valor social a ele.

TABELA 10 - ESTRUTURA DOMICILIÁRIA DAS ALDEIAS PAULISTAS EM NÚMERO DE OCORRÊNCIAS (1798-1803)

	Itaquaquecetuba	Peruíbe	Itapecerica	Escada	Embu	Barueri	Pinheiros	Total
D. Singulares	1	7	9	2	0	11	2	32
D. s/ estrutura familiar	3	3	3	2	2	5	4	22
D. simples	33	30	32	31	50	72	25	273
D. familiar ampliado	13	5	24	6	10	38	1	97
D. múltiplos	2	4	9	4	0	2	0	21
Total de domicílios	52	49	77	45	62	128	32	445

Fonte: BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP), 1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

TABELA 11: ESTRUTURA DOMICILIÁRIA DAS ALDEIAS PAULISTAS EM PORCENTAGEM (1798-1803)

	Itaquaquecetuba	Peruíbe	Itapecerica	Escada	Embu	Barueri	Pinheiros	Total
D. Singulares	1,92	14,28	11,68	4,44		8,59	6,25	7,19
D. s/ estrutura	5,76	6,12	3,89	4,44	3,22	3,90	12,5	4,94

familiar								
D. simples	63,46	61,22	41,55	68,88	80,64	56,25	78,12	61,34
D. familiar ampliado	25	10,20	31,16	13,33	16,12	29,68	3,12	21,79
D. múltiplos	3,84	8,16	11,68	8,88		1,56		4,75
Total	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP).1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

Por meio das tabelas acima, identifica-se, uma série de diversidades internas que parecem bem nítidas. No que diz respeito aos domicílios simples – categoria que agrega casais solitários, casais com filhos e homem ou mulher solteiro, viúvo ou casado com filhos no fogo – vemos uma variação na porcentagem que vai de 80% dos domicílios em Embu, enquanto em Itapecerica os dados apontam para 41% apenas. Só esses números já dão ideia da diversidade. É uma distinção enorme que será analisada em seguida. Só vale lembrar, novamente, que Embu e Itapecerica possuíam vínculos bastante fortes e foram formadas do desmembramento de Carapicuíba.

A aldeia de Itapecerica abordada aqui, é posta como a que tem menor número de domicílios simples, mostra-se, no que diz respeito aos domicílios familiares ampliado, com uma porcentagem bastante alta em relação aos outros aldeamentos, a média geral fica na casa dos 21%. Aproximadamente 31% dos domicílios de Itapecerica são compostos por casal e filhos um agregado, pai ou mãe de um dos nubentes, neto, primo, sobrinho, dentre outros casos às vezes mais ambíguos. Aproxima-se dos números apresentados por Itapecerica nesse quesito, apenas Barueri com 29% de domicílios familiares ampliados e Itaquaquecetuba com cerca de 25%.

Isso, ao nosso ver, colabora com a tese de que Itapecerica seria uma aldeia de fronteira, com fluxo populacional importante de saída e entrada de novos habitantes. Ou seja, uma aldeia de contato intenso com a sociedade colonial circundante. Entretanto, essa abertura maior das redes sociais internas, baseada, muitas vezes, em trocas matrimoniais com o “exterior”, sejam elas passadas pelo crivo da Igreja ou não são motivos para desestabilizar a identidade dos grupos e/ou aldeados. Os índios vão permanecer ali na região, segundo nossas fontes mais de 70 anos após a introdução do Diretório, que nitidamente tenta integrar no seu discurso os índios a sociedade portuguesas como uma classe agrária subalterna.

Vale a pena citar, Frederick Barth (2000, p. 26) e sua discussão sobre fronteira étnica para dar mais luz ao nosso debate.

Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, *apesar* das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de status étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos (Barth 2000, p. 26).

Ao observar os domicílios de Itapecerica, comparando-os com dados de outras aldeias, vemos, nitidamente, que a incorporação de indivíduos no grupo mantém o aldeamento coeso, enquanto outros aldeamentos em que a incorporação de indivíduos se demonstra difícil, faz com que vivam em decadência, sobretudo as mulheres que ficam viúvas muito cedo e tem dificuldades de se sustentar sozinhas. A pobreza impera nos aldeamentos com menor incorporação, isto é, usando os termos de Barth (2000) com fronteira menos alargada. Podemos citar, aqui, os casos de Pinheiros, Peruíbe e Escada, que apesar de terem uma conformação social muito semelhantes aos ideais europeus propalados pelos padres, são aldeais, aparentemente, em decrescimento populacional intenso, em nossa hipótese inicial, por quase ausência de incorporação de indivíduos externos.

Desde o século XVII, como nos aponta Monteiro (1994, p. 204) os aldeamentos vinham sofrendo com um decrescimento populacional grande, só estabilizado, ao nosso ver, com uma dinâmica de incorporação forte:

Nessas condições, a população dos aldeamentos passou a sofrer um declínio vertiginoso a partir de 1640. Num parecer apresentado ao Conselho Ultramarino, Salvador Correia de Sá expressou tal declínio em termos numéricos, relatando que em 1640 havia 2800 “casais” nos aldeamentos, uma cifra que havia diminuído para 290 em 1679, data do parecer. Barueri, o maior aldeamento, havia declinado de mil casais a 120; São Miguel, de setecentos a oitenta; Conceição, de oitocentos a setenta; em Pinheiros permaneceram apenas vinte casais dos trezentos que antes habitavam o aldeamento. Fontes mais próximas aos aldeamentos declaravam cifras menores ainda. Por exemplo, no mesmo ano do parecer acima citado, representantes da Câmara Municipal de São Paulo encontravam 58 índios no aldeamento de São Miguel e, um ano mais tarde, apenas dezessete em Barueri. Quanto a Conceição, já em 1660, os camaristas encarregados de inspecionar o aldeamento tiveram uma surpresa ao encontrar apenas o capitão branco Estevão Ribeiro e o “índio principal” Diogo Martins Guarulho.

Em todos os casos, os índios ausentes achavam-se espalhados pelas propriedades rurais da região.

TABELA 12 - ESTRUTURA DOS DOMICÍLIOS SIMPLES DETALHADA COM NÚMERO DE CASOS SEGUIDOS DE PORCENTAGEM EM RELAÇÃO AO TOTAL DE DOMICÍLIOS DA ALDEIA (ALDEIAS PAULISTAS, 1798-1803)

	Itaquaquecetuba	Peruíbe	Itapequerica	Escada	Embu	Barueri	Pinheiros	Total
Casais	5 (15,15%)	6 (20%)	4 (12,5%)	4 (12,9%)	10 (20%)	9 (12,5%)	3 (9,37%)	41 (15,18%)
Casais com filhos	18 (54,54%)	10 (33,33%)	17 (53,12%)	17 (54,83%)	26 (52%)	37 (51,38%)	11 (34,37%)	136 (50,37%)
Homens solteiros com filhos	1 (3,03%)	0	0	0	0	0	0	1 (0,37%)
Mulheres solteiras com filhos	4 (12,12%)	2 (6,66%)	1 (3,12%)	1 (3,22%)	1 (2%)	5 (6,94%)	4 (12,5%)	18 (6,66%)
Mulheres casadas com filhos	0	0	4 (12,5%)	3 (9,67%)	1 (2%)	4 (5,55%)	0	11 (4,07%)
Homens casados com filhos	0	0	0	1 (3,22%)	0	1 (1,38%)	0	2 (0,74%)
Viúvos com filhos sem prole	0	0	1 (3,12%)	1 (3,22%)	0	6 (8,33%)	0	8 (2,96%)
Viúvas com filhos sem prole	5 (15,15%)	12 (40%)	5 (15,62%)	5 (16,12%)	8 (16%)	10 (13,88%)	7 (21,87%)	52 (19,25%)

Fonte: BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP).1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

TABELA 12- ESTRUTURA DOS DOMICÍLIOS FAMILIARES AMPLIADOS DETALHADA COM NÚMERO DE CASOS SEGUIDOS DE PORCENTAGEM EM RELAÇÃO AO TOTAL DE DOMICÍLIOS DA ALDEIA (ALDEIAS PAULISTAS, 1798-1803)

	Itaquaquecetuba	Peruíbe	Itapequerica	Escada	Embu	Barueri	Pinheiros	Total
Ascendente	5 (38,46%)	3 (60%)	10 (41,66%)	0	2 (22,22%)	7 (18,42%)	0	27 (27,83%)
Descendente	0	0	2 (8,33%)	1 (16,66%)	2 (22,22%)	12 (31,57%)	0	17 (17,52%)
Colateral	0	0	2 (8,33%)	0	0	4 (10,52%)	1 (100%)	7 (7,21%)
Ascendente e colateral	1 (7,69%)	0	1 (4,16%)	0	0	3 (7,89%)	0	5 (5,15%)

Descendente e colateral	0	0	0	0	0	1 (2,63%)	0	1 (1,03%)
Ascendente e descendente	0	0	0	0	0	1 (2,63%)	0	1 (1,03%)
Agregado(s)	4 (30,76%)	2 (40%)	5 (20,83%)	5 (83,33%)	5 (55,55%)	7 (18,42%)	0	28 (28,86%)
Agregado e ascendente	1 (7,69%)	0	1 (4,16%)	0	0	1 (2,63%)	0	3 (3,09%)
Agregado e colateral	1 (7,69%)	0	0	0	0	0	0	1 (1,03%)
Agregado e descendente	0	0	1 (4,16%)	0	0	0	0	1 (1,03%)
Indeterminado	2 (15,38%)	0	1 (4,16%)	0	0	3 (7,89%)	0	6 (6,18%)

Fonte: BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP).1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

Ao analisar as tabelas acima, no que diz respeito aos domicílios simples, temos três tipos, aqui, que nos parecem bem relevantes. São os de casais, o de casais com filhos e o de viúvas com seus filhos. O mais importante, obviamente, é o formado por casais e filhos que só não é o que predomina na aldeia de Peruíbe e Pinheiros. Em Peruíbe o tipo de domicílio simples que predomina é o de viúvas com seus filhos no respectivo domicílio. Ao observar a tabela de porcentagem dos domicílios mais geral, vemos que Peruíbe, além dessa predominância de domicílios comandados por viúvas, apresenta um número considerável de fogos solitários no qual um indivíduo mora sozinho. São 14% dos domicílios que consideramos simples e singulares. Isso, indica a dificuldade de reprodução interna do aldeamento pela quase ausência de incorporação de indivíduos externos.

TABELA 13 - NÚMERO DE HABITANTES EM
ALGUMAS ALDEIAS DE SÃO PAULO
(1798-1803)

Aldeamento	N.º de habitantes
Barueri	580
Itapeccerica	332
Embu	261
Itaquaquecetuba	247
Escada	210
Peruíbe	201
Pinheiros	160

Fonte: BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP).1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

Somente Itapecerica chega perto deste dado, tendo 11% de domicílios singulares, sendo que as demais não ultrapassam a casa dos 8%. Então cerca de 50% dos domicílios simples, excluindo Peruíbe e Pinheiros são formados apenas por casais e seus respectivos filhos. É provável que a existência de um número grande de domicílios simples, ou seja, com pai, mãe e filhos tende a mostrar uma influência forte dos padres que tentavam a todo custo amenizar a convivência de grandes grupos para evitar o incesto. Porém, as resistências ao modelo europeu de família imposto pelos padres sempre ocorriam. No entanto, os aldeamentos que estavam com uma dinâmica populacional coesa se mostram os mais aptos a incorporarem indivíduos parentes ou agregados em seus domicílios numa rede de solidariedade mais ampla.

Como nos conta Maria Beatriz Nizza da Silva (1984, p. 128), as restrições feitas pela igreja, na época, eram bastante grandes, no que diz respeito ao casamento entre aparentados, pois era preciso criar um ambiente no qual isso não ocorresse:

Não se pense, contudo, que na base da proibição do incesto estava apenas o parentesco de sangue. Este era apenas um dos três tipos de cognção estabelecidos pela Igreja: a natural, a espiritual e a legal. “Natural se os contraentes são parentes por consanguinidade dentro do quarto grau. Espiritual, que se contrai nos sacramentos do batismo, e da confirmação, entre o que batiza, e seu pai e mãe; e da mesma maneira no sacramento da confirmação. Legal, que provém da perfeita adoção, e se contrai este parentesco entre o perfilhante, e o perfilhado, e os filhos do mesmo, que perfilha, enquanto estão debaixo do mesmo poder, ou dura a perfilhação. E bem assim entre a mulher do adotado, e adotante, e entre a mulher do adotante, e adotado.

Ao retornar no texto para a análise pormenorizada das tabelas, pode-se dizer que Pinheiros é um caso atípico. Não possui domicílios múltiplos, nos quais se identifica facilmente suas famílias estruturadas. Apenas Embu segue essa linha. Em relação aos domicílios só formados por casais, eles correspondem, no somatório das aldeias, cerca de 15% com vemos na tabela de nº. 3 acima. Porém, aqui, se destaca no sentido numérico, além de Peruíbe com 20% também Embu com a mesma porcentagem. Nos domicílios comandados por mulheres solteiras, apenas apresentam números consideráveis Pinheiros e Itaquaquecetuba com cerca de 18% e 12% respectivamente.

Embu mostra-se um caso interessante na medida em que possui uma organização interna do aldeamento extremamente rigorosa ao modelo europeu. A partir do que conseguimos apurar, inicialmente, ainda, com número limitado de documentação analisada em nossa fase primordial de pesquisa. É uma questão deixada, aqui, em aberto: como podemos explicar essa organização? Embu não possui domicílios múltiplos tanto quanto domicílios singulares. Com porcentagem de cerca de 80% de domicílios simples, Embu é organizada no princípio de uma família nuclear. Parcos domicílios contam com agregados, ascendentes ou descendentes, no caso dos domicílios ampliados. Somam 16% os domicílios ampliados e no caso dos domicílios simples não encontramos o padrão é casal sozinho com 20% dos casos, ou casal com filhos cerca de 52% ou viúvas com filhos somando 16%. Os casos destoantes são dois que perfazem 4% do total dos domicílios simples, são dois casos uma mãe solteira com filhos e uma mãe casada sozinha no fogo com filhos.

Ao analisarmos os fogos solitários, aqui não explicitados em tabela, vemos que há um número de apenas 13 viúvos solitários. Se formos contar o número de ascendente na tabela acima, no que se refere aos dos domicílios ampliados, chegamos ao número de 27, indicando que a maioria dos viúvos não tinha condição de se sustentar sozinho, após a morte do cônjuge e se agregava em domicílio do filho ou filha. Em Sorocaba, do mesmo período, as viúvas que se agregavam, eram aquelas que não possuíam escravos, ou seja, temos um claro indício da dificuldade de sustento das viúvas após a morte do marido. Aqui, vão os dados de Bacellar (1994) sobre o assunto, bem elucidativos por sinal:

Temos, aqui, uma constatação importante: as viúvas proprietárias de escravos tendiam a se manter na chefia do fogo, pois dispunham de mão-de-obra escrava para as auxiliar, ao passo que as não possuidoras de escravos tendiam a se agregar ao fogo de um filho, visto terem dificuldades para se auto-sustentar.

O que se identifica, claramente, é que as viúvas não conseguiam se sustentar sozinhas e tinham três alternativas para evitar isso: a primeira é o recasamento, a segunda é ter filhos dentro do seu próprio domicílio que já tinha uma certa idade para assumir as tarefas anteriormente atribuídas ao pai e a terceira é sair para morar, normalmente, no domicílio de um dos filhos casados. Criou-se, na maioria dos aldeamentos, um mecanismo de solidariedade para evitar o

empobrecimento das viúvas. O que pode mostrar que o entendimento de família dos índios vai além do domínio. O principal era agregar²⁰ a viúvas nos fogos dos filhos já casados e a outra era continuar no mesmo domicílio sobrevivendo com a ajuda dos filhos ainda solteiros.

3.5. OS CASAMENTOS E A REPRODUÇÃO ENDÓGENA DA POPULAÇÃO ALDEADA.

Neste subitem da nossa dissertação, procuraremos analisar dados referentes aos casamentos dos índios nas aldeias missionárias paulistas durante os anos de 1732 até 1830. As aldeias analisadas, aqui, são aquelas disponíveis em publicação, numa série de listas nominativas. São elas: Itaquaquecetuba, Embu, Itapecerica, Barueri, Peruíbe, Escada e Pinheiros. Procuramos dividir nosso trabalho em três subseções conforme a problemática estabelecida nas fontes que, aqui, utilizamos: listas nominativas e registros de casamentos. Além de compararmos nossos dados com os dados das demais aldeias paulistas, também utilizaremos a bibliografia a respeito da sociedade colonial, assim com a respeito da sociedade metropolitana (Lisboa, especificamente).

A primeira problemática a ser destrinchada se refere a questão da diferença de idade entre o marido e a mulher, que será analisada na primeira seção desta dissertação. Nossos objetivos são buscar, na análise das fontes, algumas similaridades entre as aldeias e também distinções. Observaremos que há uma tendência de os casamentos entre mulheres e homens alarguem a diferença de idade, conforme o avanço da idade do homem sobretudo. Homens acima de 60 anos estão casados com mulheres de cerca de 20 anos mais jovem em relação a eles em várias aldeias. Isso, nos mostra possibilidade de recasamentos, tendo em vista uma reabertura do “mercado matrimonial” ocasionada, provavelmente, pela maior mortandade de homens.

Na segunda seção, versaremos sobre a idade ao casar na aldeia de Itapecerica. Por meio do confronto das listas nominativas e dos registros de casamentos, conseguimos localizar 23 casos em que conseguimos traçar a trajetória

²⁰ Aqui, utilizamos o termo do documento, pois muitas viúvas são referidas como agregadas em algumas listas nominativas.

do casal e pudemos calcular a idade, tanto em que o homem e a mulher casavam e fazer as devidas ponderações médias. A partir disso, conseguimos identificar tendências que homens casavam, geralmente, entre os 18 e os 25 anos, enquanto as mulheres até os 21 anos de idade. Dado que reafirmará hipóteses relacionadas à manutenção de uma diferença significativa entre a idade do homem da mulher, ao longo da vida, preservada em casamentos de homens com mais de 60 anos de idade, por exemplo, em que esta diferença aumenta. Outro dado importante que esta seção nos mostrará é que o casamento vinha, normalmente, seguido de filhos quase que imediatamente.

Por fim, na última seção analisaremos a idade em que a mulher tinha seu primeiro filho, para tentar dar conta da hipótese de que o casamento vinha seguido de filhos. Mesmo, tendo em vista, que muitas mulheres perdiam seus primeiros filhos e não havia o registro, nesta seção, procuraremos por meio das listas nominativas localizar as mães com menos de 30 anos de idade e calcular a idade em que tinha o primeiro filho. Os dados são importantes para analisar taxas de fertilidade, que podem ser discutidas na comparação entre as aldeias paulistas.

3.5.1. DIFERENÇA ENTRE A IDADE DO MARIDO E DA MULHER

Os aldeados homens eram, normalmente, mais recrutados para trabalhos fora dos aldeamentos. As mulheres, com isso, permaneciam mais fixas no aldeamento, pois a tarefa exigida dos aldeados homens normalmente era penosa. Os homens participavam da conquista do sertão. Investigar a diferença de idade entre marido e mulher é chave para visualizar como era afetado pelas condições geográficas e sociais da aldeia o sistema de casamento. A particularidade de cada fronteira onde está estabelecido o aldeamento, nesse sentido, determina em grande medida como se estabelecem os casamentos. Para isso, teremos em vista que a estrutura social do aldeamento varia, conforme suas demandas externas e internas, sobretudo o recrutamento de homens para trabalhar sertão adentro.

Para essa finalidade de analisarmos dados referentes a questão da diferença de idade entre o marido e a mulher, utilizamos as listas nominativas publicadas pelo *Boletim do Arquivo do Estado de São Paulo* que percorrem os anos 1798 até 1803. Para determinar a faixa etária a qual classificaríamos determinado casal, consideramos as idades dos homens. O método de utilizar a média nos pareceu

mais adequado, no entanto, temos em vista que média congrega uma série de diversidades, principalmente quando ela é mais elevada. Porém, achamos que o método é válido para identificar padrões entre os aldeamentos, assim como variações entre eles. Através desse método abaixo foi construída congregando os seguintes dados: a média de diferença de idades e o número de casos.

Antes de partirmos para análise da tabela, vale a pena fazer algumas ressalvas. Temos em vista que, no passado, as idades arroladas em listas nominativas eram calculadas em geral, mantendo algum desvio, facilmente, percebido nas nossas próprias listas (Silva 1984, p. 186). As idades que terminam em 5 (5, 15, 25, 35...) e as que terminam em 0 (10, 20, 30...) estão, diferentemente, representadas em relação às outras. Ambas são bem mais numerosas, por isso podemos supor que, devem ter ocorrido arredondamentos das idades nas listas nominativas.

TABELA 14 - DIFERENÇA MÉDIA ENTRE AS IDADES DOS CÔNJUGES DE ACORDO COM AS IDADES DOS MARIDOS E COM O SEXO DO CÔNJUGE MAIS VELHO (1798-1803)

Itaquaquecetuba (1798)				
Faixas etárias dos homens	Diferença média/ Homens mais velhos	Diferença média/ Mulheres mais velhas	Nº de casos homens	Nº de casos mulheres
20 a 29 anos	5,83	9	6	1
30 a 39 anos	8		4	
40 a 49 anos	10,22	4	9	1
50 a 59 anos	13	8	5	1
60 anos ou +	24,16	23	6	1
Peruíbe (1802)				
Faixas etárias dos homens	Diferença média/ Homens mais velhos	Diferença média/ Mulheres mais velhas	Nº de casos homens	Nº de casos mulheres
20 a 29 anos	3,16		6	0
30 a 39 anos	8,16		6	0
40 a 49 anos	6	1	3	1
50 a 59 anos			0	0
60 anos ou +		1	0	1
Embu (1802)				
Faixas etárias dos homens	Diferença média/ Homens mais velhos	Diferença média/ Mulheres mais velhas	Nº de casos homens	Nº de casos mulheres
> 20 anos	2	2	2	1
20 a 29 anos	3,42	1,66	7	3
30 a 39 anos	3,71	3,5	7	2
40 a 49 anos	12,33	4	9	1

50 a 59 anos	9,6		5	0
60 anos ou +	20,33		9	0
Escada (1802)				
Faixas etárias dos homens	Diferença média/ Homens mais velhos	Diferença média/ Mulheres mais velhas	Nº de casos homens	Nº de casos mulheres
> 20 anos		18	0	1
20 a 29 anos	2,83		6	0
30 a 39 anos	5,4	2,33	5	3
40 a 49 anos	13,75	14,5	4	2
50 a 59 anos	6		1	0
60 anos ou +	25,5		2	0
Pinheiros (1802)				
Faixas etárias dos homens	Diferença média/ Homens mais velhos	Diferença média/ Mulheres mais velhas	Nº de casos homens	Nº de casos mulheres
20 a 29 anos		2	0	1
30 a 39 anos	4	11	1	1
40 a 49 anos			0	0
50 a 59 anos	15		4	0
60 anos ou +	6		1	0
Barueri (1803)				
Faixas etárias dos homens	Diferença média/ Homens mais velhos	Diferença média/ Mulheres mais velhas	Nº de casos homens	Nº de casos mulheres
20 a 29 anos	3,37	4,75	8	4
30 a 39 anos	6,64	6,6	14	5
40 a 49 anos	7,7	1,66	10	3
50 a 59 anos	12,42		7	0
60 anos ou +	25,33	7	9	2
Itapecerica (1802)				
20 a 29 anos	2,7	8,3	10	4
30 a 39 anos		8		1
40 a 49 anos	6,6	4	9	1
50 a 59 anos	5,7		3	0
60 anos ou +	22,8		10	0

Fonte: BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP).1948. São Paulo: Secretaria da Educação, Tempo Colonial, Aldeamentos de Índios, Maço 2, Volume 8.

Tendo em vista a tabela acima, o que primeiro nos chama a atenção e deve ser analisado é, certamente, os dados referentes aos homens com mais de 60 anos nas aldeias de Itaquaquecetuba, Embu, Escada Itapecerica e Barueri. Todas as respectivas aldeias apresentam uma média de mais de 20 anos de diferença entre homem e mulher na casa dos 60 anos, considerando-se a faixa etária dos homens, como já enfatizamos. O número de casos só não é expressivo em uma das cinco aldeias: Escada que tem apenas dois casos que perfazem uma média de 25,5 anos de diferença do homem para a mulher. Por meio desses casos, podemos identificar uma série de fenômenos. São possibilidades de recasamento, provavelmente,

aberta para homens que tem mais idade. O fato de estarmos estudando uma sociedade, na qual os homens partiam para trabalhos árduos sertão adentro, faz com que o número de mulheres mais jovens disponíveis para recasamento de viúvos seja grande.

O número de viúvas mulheres é sempre muito mais alto em todas as aldeias que o número de homens viúvos.²¹ Se olharmos com mais detalhes as listas nominativas, realizadas entre 1798 e 1803, podemos acompanhar que Itapecerica e Barueri têm número de viúvos homens significativo em relação à população geral: mais ou menos um quarto do total de viúvos; somados homens e mulheres. E, é justamente nessas aldeias que encontramos uma diferença entre mulher mais velha e homens mais novos, quando o homem está na casa dos 20 anos de idade até os 29 anos. Sobretudo em Barueri, podemos identificar a existência de casamentos de homens com mulheres em média de 4 anos ou 6 anos, aproximadamente, de diferença. É algo muito curioso, podendo indicar a preferência das mulheres em procurarem homens mais velhos que elas, indicando uma possível dificuldade do homem jovem de casar tão rapidamente como as mulheres casavam. Isso vai aparecer, de forma mais nítida, ao leitor na seção seguinte a esta, o subitem sobre idade ao casar. Por quanto, fica essa hipótese, mulheres tendem a preferir casamentos com homens mais velhos, talvez recorrendo aos solteiros mais novos, caso não houvesse parceiros mais velhos a contento.

Entretanto, vale ressaltar que existem diversidades nesse quesito. Não são apenas casos que variam do padrão que estabelecemos aqui: Pinheiros, Peruíbe e Escada. Existem também médias que variam bastante de um aldeamento para o outro. A mais constante parece ser aquela apresentada, anteriormente, relativa aos homens na casa dos 60 anos nas quatro citadas (Barueri, Itapecerica, Itaquaquetuba e Embu). Vemos, por exemplo, que há uma variação grande ao comparar Itaquaquetuba com Embu na faixa etária dos homens casados com mulheres mais novas de 20 anos aos 29 anos e na casa dos 30 anos aos 39 anos. Itaquaquetuba possui médias mais robustas que Embu na casa dos 5 anos de diferença e dos 8 anos de diferença respectivamente. Embu, por sua vez, tem

²¹ O número de viúvas mais alto deve-se a uma série de fatores dentre eles a diferença de idade dos nubentes – normalmente homens mais velhos –, o fato de os homens terem mais participação em trabalhos insalubres sertão adentro e pode colaborar para isso o fato de serem os homens quem participam ativamente das guerras coloniais, tanto entre os índios como no caso dos colonos.

homens casados com mulheres mais velhas menores de 20 anos de idade e possui média de 3 anos de diferença nas casas supracitadas. Além disso, Itaquaquetuba e Embu variam na diferença de idade na casa dos 60 anos ou mais por cinco pontos praticamente (média de 24,16 anos e 21,33 respectivamente).

Ao voltar nossa análise, novamente, para Barueri e Itapecerica, vemos também alguns fatos relevantes a serem considerados. Itapecerica não possui homens casados na casa dos 30 anos aos 39 anos e tem uma média pouco superior a 2 anos na geração anterior (dos 20 anos aos 29 anos). As duas possuem 4 casos de mulheres mais velhas que os homens, considerando os homens na casa dos 20 anos de idade. No entanto, a média varia muito de uma para outro: Barueri, como se vê na tabela acima, com média de 4,7 anos de diferença, enquanto Itapecerica perfaz uma média de 8,3 anos de diferença. Mais uma vez, esses dados mostram algo parecido acontecendo nas duas aldeias, mas em diferentes proporções. No início do século XIX, Barueri era a maior aldeia paulista das que temos lista nominativas e estava em pleno funcionamento reprodutivo com um número grande de crianças. Já Itapecerica, mostrava alguns sinais de decadência reprodutiva, com número maior de viúvas e com menos crianças. Tudo isso corrobora para nossa tese de existir nas duas aldeias um interesse nítido das mulheres em casar com homens mais velhos, porém em Barueri esse interesse diminui dada a menor mortandade de homens possivelmente, em sua maioria, no sertão.

Por fim, dedicamos, aqui, algumas linhas para falar de variações, ou seja, as aldeias de Pinheiros, Escada e Peruíbe. Nem tudo é explicável pela demografia, mas cabe lembrar que, ambas são as menos povoadas das sete analisadas nas respectivas datas das listas. Em Peruíbe, temos casos expressivos somente na casa dos 20 anos de idade até os 29 anos e dos 30 anos aos 39 anos. São doze casos divididos, igualmente, como notamos na tabela. A média da primeira geração considerada na tabela de Peruíbe, levando em conta os homens mais velhos que as mulheres, perfaz cerca de 3 anos de diferença, enquanto a segunda geração chega aos 8 anos de diferença. Escada é um caso à parte, pois apresenta dados parecidos com as demais aldeias, porém, na casa dos 60 anos ou mais apresenta somente dois casos, o que não nos permite concluir com a precisão que concluímos a respeito das demais aldeias, excetuando-se Peruíbe e Pinheiros.

Algumas lacunas ainda permanecem, mesmo com a investigação da diferença de idade entre o homem e a mulher na hora do casamento. Surge a

necessidade de se investigar mais a fundo, por exemplo, a questão da idade em que a maioria dos indivíduos casava. Esses dados reforçarão ou não nossa tese inicial de que mulheres nos aldeamentos paulistas preferiam casar com homens mais velhos, só recorrendo aos mais novos, comumente, quando não encontravam parceiro nas faixas etárias mais adultas. Para isso, infelizmente, só teremos os dados de Itapecerica, como explicamos no próximo subitem.

3.5.2. IDADE AO CASAR NO PRIMEIRO CASAMENTO EM ITAPECERICA

Neste subitem da nossa dissertação, pretendemos tecer comentários, especificamente, sobre Itapecerica, pois para encontrar a idade em que homem e mulher se casavam no primeiro casamento, foi necessária uma busca tanto nas listas nominativas referentes à aldeia como nos registros de casamento encontrados na Cúria Metropolitana de São Paulo, que perfazem quase um século (1732-1830). Não há possibilidade, nesse sentido, de fazer isso para as demais aldeias. Ao analisar tais dados, procedemos da seguinte maneira: selecionamos a idade da mulher e do homem no ano da feitura da lista e diminuimos, em alguns poucos casos somamos, pela diferença encontrada entre o ano da feitura da lista e do casamento. Dessa forma, chegamos a idade estimada do casamento, é claro que há uma diferença de meses. Infelizmente, encontramos apenas 23 casais os quais se repetiam nas listas nominativas e nos casamentos. É um universo pequeno, mas que ao nosso ver não pode ser, simplesmente, desprezado.

Ao considerar apenas os indivíduos não declarados como viúvos, é possível ver, a partir dos dados da tabela abaixo, essa permanência entre as gerações da diferença etária entre homens e mulheres ao casar, como vimos na seção anterior, desta dissertação, referente a diferença de idade entre homem e mulher casados. São aproximadamente 5 anos de diferença em média, precisamente 4,62 anos. Essa diferença é um pouco menor que a de Sorocaba, ficando em torno de 5,3 anos (Bacellar 1994, p. 103). Usamos, aqui, o caso particular de Itapecerica, para podermos identificar que homens casavam, geralmente, entre os 18 e os 25 anos, enquanto as mulheres, tendencialmente, até os 21 anos de idade. Não sabemos se é possível generalizar esses dados. Mas o que foi escrito, na seção anterior desta dissertação, já nos dá algumas pistas.

Ao voltarmos nossa análise para os dados de Itapecerica, notamos que existem, além disso, casamentos com meninas antes de completarem 14 anos de idade. São quatro casos, que corresponde a 17% do total. Esses dados, ao nosso ver, reforçam a hipótese de que havia, sim, um padrão de casamento determinado entre mulher mais nova e homem alguns anos mais velhos, conforme enfatizamos, na seção, sobre diferença de idade entre marido e mulher. E, além disso, que a precocidade do casamento era uma tônica na aldeia. Com o passar dos anos, como a mortandade de homens é maior e/ou quem entra no aldeamento são mulheres viúvas “apresadas” no sertão, há possibilidade de homens da casa dos 50 anos e 60 anos acima pleitearem casamentos com mulheres 20 anos, às vezes 30 anos mais novas que eles, como transparece na seção anterior.

TABELA 15 - IDADE DO HOMEM E DA MULHER AO CASAR CALCULADA A PARTIR DO CONFRONTO LISTAS NOMINATIVAS E REGISTROS DE CASAMENTOS EM ITAPECERICA²²

Faixa etária	Homem/nº de casos	Homem/(%) do total de casos	Mulheres/nº de casos	Mulheres/(%) do total de casos
- 14 anos	0		4	17%
14 a 17 anos	3	13	7	31%
18 a 21 anos	9	40	7	30%
22 a 25 anos	8	35	3	13%
26 a 29 anos	1	4	2	9%
30 a 39 anos	1	4	0	
40 a 49 anos	1	4	0	
Total	23	100	23	100
Médias: Homens 22,20 e Mulheres 17,58				

LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

Ao considerarmos a média de idade ao casar tanto de homens como das mulheres, vemos índices bem interessantes. A média de Itapecerica era de 22,2 para homens e 17,5 para as mulheres. Quanto ao casamento das mulheres é o índice mais baixo que encontramos na comparação estabelecida por Bacellar entre diversas localidades como Sorocaba, Oeste Paulista, Ubatuba, Vale do Paraíba, São Paulo, Curitiba, Paraná, Lapa e vilas mineiras (Bacellar 1994, p. 100). É um índice bem dispare, quando vemos a média mínima que é, na Lapa, de 18,9 e a máxima

²² Vale lembrar que temos 24 casos e 14 deles os casamentos se deram de 1790 até a feitura da lista (1802). Os demais casos estão distribuídos da seguinte maneira: 2 casos na década de 1760, 4 na década de 1770 e também 4 casos na década de 1780.

20,8. Ou seja, vemos que em Itapecerica as mulheres casavam bem cedo, fato que também era uma verdade para os homens do aldeamento. Maria Luiza Marcílio explica que esse movimento acontece pelo fato da ampla disponibilidade de terras. Casar, mais cedo, implica quase que, necessariamente, ter um local para que os nubentes possam co-residir sem depender do sogro ou do pai (Marcílio 1986, p. 150). Parece que essa era a situação de Itapecerica, apesar do grande número de mortandade de homens e, conseqüentemente, o grande número de mulheres viúvas. Por hora, a tabela abaixo nos traz novos dados nesse sentido.

Se em outros termos, Itapecerica se aproxima muito de Sorocaba, na média de idade de casamento dos homens, a aldeia se aproxima muito de Ubatuba que tem o menor índice. Ubatuba do século XVIII e XIX perfaz uma média masculina de 21,6 de idade. A capitania de São Paulo, vista de um modo geral, no período de 1765-1836, perfaz uma média masculina de idade ao casar de 30,7. A média de Itapecerica fica na casa dos 22,2 o que pode indicar que haveria espaço disponível no território da aldeia, para que os novos nubentes se estabelecessem, se atentamos para a sugestão de Marcílio (1986, p. 150).

Ao analisar a Freguesia da Sé, em Lisboa, a historiadora Anabela Godinho (2013, p. 233-4) diz possuir uma média bastante baixa no longo período analisado, que perfazem os anos 1563 até 1755:

Durante esse período, as idades médias femininas de acesso ao primeiro casamento oscilaram entre os 18,8 anos, em 1660-1669, e os 24,6 anos, em 1750-1755. Nos homens, os valores oscilaram entre os 20,9 anos, em 1630-1639, e os 31,9 anos, em 1680-1689. A média para a totalidade do período situou-se nos 25,9 anos nos homens e nos 21 anos nas mulheres, casando estas, em média, cerca de cinco anos mais novas do que eles (Godinho 2013, p. 233-4).

A Freguesia da Sé, em Lisboa, encontrava-se em um local central da cidade e seria uma das mais antigas freguesias, por lá, existentes. Foi importante setor administrativo da cidade, onde funcionaram uma série de órgãos ligados ao poder real (Godinho 2013, p. 228-9). A Freguesia tinha uma importância religiosa também muito grande, pois lá estava a catedral da cidade que guarda o corpo de São Vicente mártir e padroeiro de Lisboa. Nesse sentido, eram muitos os membros do clero português que circulavam pela localidade (Godinho 2013, p. 229). Além do mais, a freguesia passa a ser conhecida, também, por ser o lugar de batismo de Santo Antonio de Lisboa e, por isso, lugar de muitas procissões e festas ligadas ao

Santo. A Freguesia se caracterizava também pela presença da Misericórdia, que realizava a prática da caridade direcionada aos pobres, doentes e órfãos. No que diz respeito a população, ela seria bastante diversificada pois viviam na Freguesia “desde naturais a estrangeiros, livres e escravos” que tinham os mais diferentes ofícios. Alguns “ligadas, por exemplo, ao mar, à indústria das canastras ou à hospedagem, bastante importantes na freguesia da Sé, nos séculos XVII e XVIII” (Godinho 2013, p. 229).

TABELA 16 - QUADRO COMPARATIVO DA MÉDIA DE IDADE AO CASAR NO PRIMEIRO CASAMENTO

Local	Data	Homens	Mulheres
Sorocaba	1700-1810	24,7	19,9
Oeste Paulista	1765-1836	27,7	19,0
Ubatuba – SP	XVIII-XIX	21,6	20,8
Vale do Paraíba	1765-1836	32,8	19,4
São Paulo, Capital	1765-1836	30,7	20,1
Curitiba	1731-1798	26,6	20,8
Paraná	1822	22,5	
Lapa – PR	1770-1829	24,5	18,9
Vilas mineiras	1804-1838		20,8
Freguesia da Sé (Lisboa)	1563-1755	25,9	21
Itapecerica	1732-1830	22,2	17,5

Fontes: Os dados referentes à Sorocaba, Oeste Paulista, Ubatuba, Vale do Paraíba, São Paulo, Curitiba, Paraná, Lapa e vilas mineiras estão disponíveis em um quadro feito por Carlos Bacellar (1994, p. 100) em sua tese de doutoramento. Já os dados referentes à Freguesia da Sé em Lisboa aparecem no artigo de Godinho (2013, p. 233-4). Os dados referentes à Itapecerica são calculados a partir do confronto do LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830) com uma lista nominativa de Itapecerica publicada no BOLETIM do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, volume 8, no ano de 1948.

Outro indício que veremos mais à frente e que colabora para essa tese, é a da idade em que as mulheres tinham o primeiro filho. Arrolada na seção respectiva, vemos que, em Itapecerica, mais de 50% das mulheres tinha filhos entre os 14 e os 17 anos e 33% dos 18 aos 21 anos. Tal dado mostra que o casamento vinha seguido de um filho. É preciso investigar com mais cuidado a documentação em forma de petições e queixas, porém, pode-se pressupor que Itapecerica era uma das aldeias paulistas que vivia em condições mais tranquilas em relação à terra do que exemplos como Pinheiros e Peruíbe, a serem analisados posteriormente. Já mostramos que a maioria das famílias de Itapecerica vivia de roçar sua própria terra, uma das poucas aldeias paulistas em que isso ainda acontecia no em meados do século XVIII.

Interligados, os dois primeiros subitens desta dissertação, desse modo, servem para nos apontar alguns elementos a serem investigados mais a fundo. O primeiro está relacionado à preferência de casamento em idade mais tenras, principalmente, entre as mulheres. Mas, os homens também, quando comparados com a sociedade colonial circundante, casavam cedo. Itapecerica, analisada, aqui, mais detalhadamente, neste subitem, se revela uma aldeia onde os homens têm a chance de casarem cedo. Além disso, quando sobrevivem ao “moedor de carnes” do sertão, os homens podem, ainda, pleitear casamentos com mulheres bem mais jovens, disponíveis graças a grande mortalidade de homens. As mulheres têm uma tendência de ficarem viúvas mais cedo e cuidarem de suas proles sozinhas em Itapecerica.

Outra questão a ser investigada, sobretudo em Barueri e Itapecerica é uma ligação direta da disponibilidade de terras nos aldeamentos com a configuração populacional apresentada. Itapecerica apresenta certa decadência, se comparamos com Barueri. A primeira é uma aldeia dominada por viúvas e com número de crianças escassas, enquanto Barueri apresenta amplo número de crianças e uma porcentagem de viúvas um pouco abaixo da apresentada por Itapecerica. Entretanto, na questão das terras, parece que, em Barueri, havia uma falta, enquanto em Itapecerica não deveria haver muitos problemas em relação a isso, pois uma porcentagem grande das famílias optava pela agricultura.

Nesse sentido, vemos que a disponibilidade de terras não determina a estrutura social da aldeia, muito pelo contrário. O que se vê, aqui, é uma especificidade das demandas sociais dos índios aldeados. Barueri é uma aldeia onde a demanda feita pelo sertão de índios não interfere tanto na dinâmica da aldeia, como acontece em Itapecerica. Em Barueri, as crianças pequenas são em grande número, enquanto em Itapecerica já há uma população mais jovem e adulta. Em Itapecerica, além disso, há uma preferência predominante pela agricultura, enquanto em Barueri há uma diversificação entre os que vivem de fiar, da agricultura e dos jornais.

Além da preciosidade que é a sua documentação sobre casamento, a aldeia de Itapecerica se mostra uma das principais aldeias paulista, revelando muito sobre uma possibilidade de estrutura social muito particular. Assim, em seguida, iremos direcionar nossa análise ainda em cima da questão do casamento e de como ele

representava na sociedade aldeada a construção imediata de uma família. É isso que sugere nosso subitem sobre a idade em que a mulher tinha seu primeiro filho.

3.5.3. IDADE EM QUE A MULHER TEM O PRIMEIRO FILHO

Até agora, duas hipóteses surgem como chave na interpretação dos dados referentes ao casamento em Itapecerica. Primeiramente, levantamos a hipótese embasada pela documentação das listas nominativas do fim do século XVIII e início do século XIX, a preferência das mulheres em casar com homens mais velhos. Por segundo, estabelecemos que, apesar da existência de um número grande de viúvas em Itapecerica, a aldeia ainda tinha fronteira de expansão, ou seja, de que novos casais encontrariam espaço para se estabelecerem. Com isso, queremos dizer que Itapecerica possuía lugares onde casais novos poderiam produzir seu sustento – através de roçado e caça –, e espaço para construção do seu domicílio.

Em meio a esse panorama, surgem os dados relativos a idade em que as mulheres tinham seu primeiro filho. Para obter esses dados, seguimos a metodologia a seguir. Ao levar em conta as mães com 30 anos ou menos, tentamos minimizar a hipótese de não podermos localizar o primeiro filho, pois, tendo ele idade apta para casar, o que acontecia em torno dos 15 anos, pode ser que o possível primeiro filho não esteja no domicílio. Com isso, nossa conjectura fica mais precisa. Para obter a idade na qual a mãe teve seu provável primeiro filho – abaixo, explicamos essa questão do “provável” –, diminuimos nas listas nominativas a idade das mães com menos de 30 anos pela idade do filho mais velho, encontrado no domicílio. Um cálculo bem simples que nos dá respostas importantes.

Porém deve-se levar em conta outra questão importante. O número de crianças que não sobrevivem aos primeiros anos da infância é muito grande. Alguns dados parcos são trazidos para nós pela bibliografia. Os dados que temos são referentes apenas à Ubatuba, uma população na qual a mortandade era alta por motivos de doenças, fato que também deveria ocorrer entre os aldeados. Por isso, cabe usar a localidade como uma espécie de parâmetro para nos indicar possíveis comportamentos de mortandade. Ao calcular tal dado, Maria Luíza Marcílio diz ser, praticamente, impossível ter ideia da mortandade de crianças entre os 0 e 4 anos de idade, pois muitos óbitos nem eram registrados, pelo fato de ser uma localidade basicamente rural e a paróquia ficar longe. É importante prestar bem atenção nisso,

porque relativiza um pouco a análise feita aqui. Pois, deve-se ter em conta, que muitas mães perdiam seus primeiros filhos. Já os rebentos entre os 5 anos e 9 anos de idade cerca de 41% não conseguiam atingir os 10 anos de idade (Marcílio 1986, p. 177-8).

TABELA 17 - IDADE CALCULADA DA MULHER QUANDO TEM O PRIMEIRO FILHO/NÚMERO DE CASOS CONFORME FAIXA ETÁRIA ACOMPANHADO DE PORCENTAGEM CALCULADA A PARTIR DO TOTAL DE CASOS DA ALDEIA (1798-1803)²³

Aldeia	Menos de 14 anos	(%)	14 aos 17 anos	(%)	18 aos 21 anos	(%)	22 aos 25 anos	(%)	Total de casos	(%) total
Itaquaquecetuba	2	33,3	1	16,6	2	33,3	1	16,6	6	100
Peruíbe	0	--	1	16,6	2	33,3	3	50	6	100
Embu	3	20	4	26,6	6	40	2	13,3	15	100
Escada	0	--	8	53,3	6	40	1	6,6	15	100
Pinheiros	0	--	0	--	0	--	1	100	1	100
Itapecerica	0	--	8	53,3	5	33,3	2	13,3	15	100
Barueri	1	5,5	9	50	6	33,3	2	13,3	18	100
Total	6	7,8	31	40,7	27	35,5	12	15,7	76	100

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP). São Paulo: Secretaria da Educação, Maio 2, Volume 8, 1948.

Se formos pensar na tabela de Itapecerica em destaque – encontrada na seção sobre idade ao casar – como padrão na questão da idade de casamento nos aldeamentos em geral, vemos aqui, na tabela acima, novos indícios que nos trazem muitas informações importantes. Mesmo pensando o contrário, ou seja, que a tabela de Itapecerica representa apenas os dados da aldeia e que as outras variam também, há fatos importantes a serem registrados, aqui, a partir da tabela. Como já dissemos, é provável que o casamento tenha um vínculo direto com ter filhos. Ou seja, casamento é necessariamente vinculado ao formar uma família.

As mulheres tinham filhos tendencialmente entre os 14 anos e os 21 anos de idade. Estes dados correspondem bastante com os dados referentes à idade de casamento, calculada para Itapecerica na tabela respectiva nesta dissertação sobre idade ao casar. Assim que constituíam meios para o sustento como roças ou outras

²³ Utilizamos aqui as mães com 30 anos ou menos, pois o risco do primeiro filho ter saído do fogo em motivo de dispersão ou casamento é mais difícil, mas não descartável.

atividades o novo casal, sempre em domicílio separado dos pais, iniciava nova vida, tendo em vista o nascimento de filhos. Isso, não parecia causar grandes desequilíbrios. É incrível com os dados das três seções até aqui discutidas equivalem nesse sentido. Certamente, Itapecerica é um lugar onde há espaço para roças. Isso tende a mostrar a própria vocação da aldeia que, obviamente, só poderia ser sustentada, se houvesse uma ampla frente de expansão de terras no território considerado da aldeia.

Consideramos óbvia, em acréscimo a isso, também a existência de um ciclo de vida mais ou menos padrão entre os índios aldeados que estudamos. Deveria haver certa pressão social, para que o casamento se desse em tal idade e que ter filhos fosse consequência direta, e quase imediata, do casamento. São inúmeras as referências etnológicas, por exemplo, que falam do casamento cedo entre as mulheres e o pesar que é para os homens adultos ser solteiro. Além disso, a participação dos padres na intenção de regular os casamentos para que não haja incesto, poligamia e/ou concubinato, também deve ser considerada.

As aldeias de Pinheiros e Peruíbe se apresentam aqui, mais uma vez, como variações perante as outras. Pinheiros, como pode-se observar na tabela acima, possui apenas um caso de mãe antes dos trinta anos, sendo ela pertencente à casa dos 22 anos aos 25 anos e idade, conforme metodologia adotada e já explicada. Já Peruíbe, a título de curiosidade, tem uma situação um pouco mais distinta são 6 casos e 5 deles estão nas casas dos 18 anos até os 25 anos de idade, são 2 casos entre os 18 anos e os 21 anos e 3 casos entre os 22 anos e os 25 anos de idade.

Agora, analisando as outras cinco aldeias, vê-se, primeiramente, que Itaquaquetuba possui dados que não permitem avançar nas conclusões. São apenas seis casos, sendo que dois deles antes dos 14 anos de idade. Dessa forma, não é possível tecer comentários conclusivos sobre Itaquaquetuba. Fato que é curioso, se pensarmos que Itaquaquetuba possui dados ricos nesse quesito, já aqui analisado, da diferença de idade entre nubentes, isto é, sobre casais em seus respectivos fogos, será que nesta aldeia as mães tinham filhos mais tarde ou há alguma particularidade outra? Fica difícil responder essa pergunta, sem investigar a fundo a idade em que as mulheres e os homens casavam, já que esses dados só foram computados, aqui, para Itapecerica nesta dissertação.

No total, ao consideramos a idade do primeiro filho, vemos que se concentram nas duas casas, já referenciada anteriormente: a dos 14 anos aos 17

anos de idade e a dos 18 anos até os 21 anos de idade. As aldeias de Escada, Itapecerica e Barueri têm porcentagem de mais de 50% dos casos localizados na casa dos 18 anos até os 21 anos de idade. Ou seja, a tendência mais comum, nessas três localidades, é que mulheres tenham seu primeiro filho aos 14 anos até os 17 anos. As médias se mantêm altas na casa dos 18 anos aos 21 anos também; em torno de 30% dos casos de mães com filhos. A única variação é Embu que possui três mulheres que tiveram filhos com menos de 14 anos, perfazendo um total de 20% dos casos. Mesmo assim, Embu é a única aldeia onde a maioria dos casos fica na casa dos 18 anos aos 21 anos girando em torno de 40% dos casos.

TABELA 18 - MÉDIA DE
IDADE DA MULHER
QUANDO TEM O
PRIMEIRO FILHO

Aldeia	Média
Itaquaquecetuba	16,5
Peruíbe	20,6
Barueri	18,4
Embu	17,3
Escada	17,6
Itapecerica	17,6
Pinheiros	23

Fonte: ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP). São Paulo: Secretaria da Educação, Maço 2, Volume 8, 1948.

Outro dado nos ajuda a analisar melhor a questão sobre quando as mulheres têm o seu primeiro filho, que é a média de idade. Tendo em vista que, para chegamos na idade que se tinha o primeiro filho, diminuimos nas listas nominativas a idade da mãe menos a idade do filho mais velho, disparidade nas casas dos meses sempre estão presentes obviamente. Continuamos a encontrar, aqui, médias muito baixas, agora, em todas as aldeias, excetuando-se Peruíbe e Pinheiros. Nesse sentido, vemos uma situação que parece valer para Itapecerica, ou seja, médias baixas de idade de casamento e idade em que tem o primeiro filho, parece ser um quadro generalizado para as demais quatro aldeias: Itaquaquecetuba, Escada, Embu e Barueri.

Mais uma vez, os dados relativos à idade em que as mulheres tinham o primeiro filho, nos ajudam a entender como o momento do casamento era encarado pelos aldeados, nas aldeias, que analisamos. Sabemos que, os domicílios são,

prioritariamente, de casais com filhos ou se agregam mais indivíduos com avós, tios, primos, irmãos, dentre outros. Isso vai nos permitir perceber melhor as solidariedades internas nas aldeias, tendo em vista essa nossa descoberta principal até agora: casais procuram sair dos domicílios dos pais, se estabelecendo, separadamente, logo após o casamento. São os dados referentes à idade em que as mulheres têm o primeiro filho, que colaboram para afirmar essa tese, na maioria dos casos apresentados.

Interligados, os dois subitens desta dissertação, desse modo, servem para nos apontar alguns elementos a serem investigados mais a fundo. O primeiro está relacionado à preferência de casamento em idade mais tenras, principalmente, entre as mulheres, mas os homens também, quando comparados com a sociedade colonial circundante, casavam cedo. Itapecerica, analisada, aqui, mais detalhadamente neste subitem, se revela uma aldeia, onde os homens têm a chance de casarem cedo e, além disso, quando sobrevivem ao “moedor de carnes” do sertão, podem, ainda, pleitear casamentos com mulher bem mais jovens disponíveis graças a grande mortalidade de homens. As mulheres têm uma tendência de ficarem viúvas mais cedo e cuidarem de suas proles sozinhas em Itapecerica.

4. DESLOCAMENTOS, ESTRATÉGIAS E MUDANÇAS NOS CASAMENTOS:

4.1. PERÍODOS JESUÍTICO E PÓS-JESUÍTICO

4.1.1. DIA DO CASAMENTO

TABELA 19 - CALENDÁRIO SEMANAL DO CASAMENTO EM ITAPECERICA (%)

DIA DA SEMANA	1733-1759	1760-1779	1780-1799	1800-1830
Segunda	25	15,94	11,53	9,58
Terça	8,33	28,98	36,53	31,50
Quarta	2,38	13,04	17,30	20,54
Quinta	14,28	8,69	11,53	15,06
Sexta	3,57	4,34	5,76	8,21
Sábado	9,52	7,24	---	6,84
Domingo	36,90	13,04	17,30	8,21

Ao analisarmos o calendário semanal de Itapecerica, vemos uma nítida transição que combina com a saída dos jesuítas dos territórios portugueses. Itapecerica era uma aldeia comandada por jesuítas. O domingo, dia preferencial para o casamento até 1759, deixa, já nas duas décadas seguintes, a saída dos jesuítas, deixa de ser o dia presente nas escolhas de quando casar, dando lugar à terça-feira. O casamento passa a ser, preferencialmente, realizado fora do fim-de-semana. A segunda-feira que se mostrava um dia importante também e vai, ao longo do período, decaindo e dando lugar à quarta-feira que no primeiro período, correspondia apenas as 2% dos casamentos. No período seguinte, passa rapidamente a 13% e chega a 20% dos casos no último período aqui analisado.

O domingo, no período, aqui, destrinchado, vai dos 36% no período final dos jesuítas para cerca de 8% no final do período, com um ligeiro aumento no terceiro período para 17% e no quarto período seguinte, queda para 8%. Esses números são muitos semelhantes aos dados apresentados por Carlos Bacellar para Sorocaba. Sorocaba também sofre essa transição do domingo para a terça, em período muito semelhante. Bacellar explica a preferência pela terça-feira da seguinte forma:

Como justificar essa prática onde a terça-feira era considerada o dia ideal para o casamento? Embora toda a historiografia não se farte de frisar o papel do fim-de-semana em nossas comunidades coloniais – era o momento de comparecer nas vilas, fazer negócios assistir aos cultos, tomar parte nos negócios públicos – uma coisa há de concreto: em Sorocaba, e também em Curitiba, o domingo, e mesmo o sábado, não eram dias

preferenciais para o matrimônio. Aos jovens sorocabanos, pareciam mais interessantes as segundas, terças, quartas e quintas feiras, e quase nunca as sextas-feiras. Fugia-se, perceptivelmente, do dia do Senhor e da sexta-feira, dia de abstinência, demonstrando observância segura dos preceitos defendidos pela Igreja. Se o fim-de-semana era normalmente reservado para diversas atividades, o matrimônio não era uma dessas. Somos de opinião que os casamentos marcados fora do fim-de-semana visavam ressaltar a ocorrência da cerimônia, realizada em dias onde a vila, normalmente, estava esvaziada. Chamava-se, assim, maior atenção para o evento, informando à comunidade o novo status de casal alcançado pelos jovens noivos. Parentes e amigos deslocavam-se para a Igreja – e, portanto, para a vila – especialmente para aquela ocasião especial (Bacellar 1994, p. 150)

Na visão do sociólogo Henri Hubert (2016, p. 55) para os cristãos o domingo é o dia de reviver o sacrifício de Cristo. É uma espécie de Páscoa seminal que em menor grau mobiliza setores da sociedade, principalmente em uma sociedade amplamente católica como era a América portuguesa.

Ainda, quando os jesuítas atuavam em Itapecerica, podemos levantar a hipótese que a aldeia, constituída, em sua maioria, por lavradores de terras, que as roças deveriam ser grandes e dispersas. Pode-se supor, por isso, o domingo deveria ser um dia importante de reunião, talvez de uma rotina religiosa mais intensa. Casar na terça-feira era, então, tentar dar destaque ao casamento. Tudo isso deve ser verificado com mais cuidado nas fontes mais descritivas, como cartas e petições.

TABELA 20 - LISTA DE TESTEMUNHAS DE FORA DA ALDEIA OU DE ESTRATO SOCIAL DIFERENCIADO

Nome	Estrato social, profissão ou cor	Localidade
Inocêncio		Aldeia de Carapicuíba
Domingos André	Índio	
Domingos Pereira		
João Rolim de Moura		Sorocaba
Simão Pires		Cotia
Inácio Barbosa	Homem branco	
Simão Pereira e Maria Pereira da Cunha sua mulher		
Cláudio filho de Ludovica (mulato)	Mulato	
Francisca Xavier da Cunha e Francisco de Siqueira Paes (provável marido)		Santo Amaro
José e Apolônia (sua mulher)	Brancos	

ambos brancos		
Quitéria Maria de Meira (solteira)		
Salvador Dias (solteiro filho de Guilherme Dias)		
Anastácio de Moraes (capitão)	Capitão	
Vicente Mendes (casado)		
José Francisco de Godoi (Góes) solteiro filho de Francisco Godoi		
Inácio Sebastião Domingues (casado)		
Reginaldo Antonio de Guerra (solteiro) filho de Ana Pereira da Guerra (viúva)		
João Damaceno Domingues (casado)		
Francisco escravo casado com Rosa Maria Gonçalves		
Reginaldo Antônio		
Inácio Francisco do Amaral	Padre	Itu
José Joaquim da Silva	Vigário	Aldeia de Embu
Quitéria (casada com Inácio Moraes)		
José de Moraes e Emeria sua mulher índia	Mulher índia	Aldeia de Pinheiros
Francisco de Almeida	Branços	Não definida
Simão Pereira de Oliveira		
Inácio Correa de Lemos		
Maria Antônia da Fonseca, D. (filha de Francisco Correa de Lemos já defunto e de D. Maria Leite Fonseca)		
José Vaz		
Miguel de Matos (casado)	Alferes	
Pedro Dias	Capitão de infantaria	

Em um artigo intitulado "Laços cruzados: as testemunhas de casamento no processo de sociabilidade escrava e forra na Freguesia da Candelária/ RJ, c. 1750 - c. 1850", a historiadora Janaina Christina Perrayon Lopes foca sua análise na importância das testemunhas arroladas nos registros de casamento na configuração das alianças ou "rede de sociabilidade" entre escravos e forros na Freguesia da Candelária na respectiva temporalidade analisada (Lopes 2017, p. 04). Lopes, ao analisar as testemunhas dos casamentos, observa que os nomes dos dois personagens passavam a se repetirem insistentemente. São eles Antônio Luiz de

Andrade e Matias Gonçalves Ferreira, que, segundo a hipótese da autora, passam a compor um "núcleo agregador" (Lopes 2017, p. 05).

No que diz respeito à testemunha nas cerimônias de matrimônio da América lusa, a legislação eclesiástica, representada pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, estabelece uma série de prescrições quanto ao ato testemunhal e àqueles que podem cumprir tal função. "No Título 67, referente aos 'Impedimentos do Matrimônio', a Igreja é taxativa e não deixa dúvidas quanto a importância da testemunha na dispensação do sacramento do Matrimônio: ele é considerado nulo com sua ausência. Ao mesmo tempo, pesa sobre essa figura a responsabilidade de não dar validade a uniões que sabidamente possuísem algum tipo de impedimento diante das normas eclesiásticas. Desse modo, em casos de desconfiança de fraude e conluio entre noivos e testemunhas na tentativa de burlar as exigências que o casal deveria cumprir para estar apto ao sacramento, tal ato era considerado falso testemunho. Nesses casos, o castigo poderia ir da excomunhão até pena de prisão e degredo. Além disso, se o falso testemunho fosse dado mediante recebimento de dinheiro, acrescentava-se a pena o pagamento pecuniário. De acordo a legislação eclesiástica, portanto, testemunhar no período colonial era um ato relativamente simples, mas que implicava um alto grau de responsabilidade. Portanto, aceitar cumprir tal papel impelia a quem o aceitava, ter um mínimo de clareza da história dos futuros noivos. Ao mesmo tempo, fazer tal convite, pressupunha alguma intimidade com o futuro depoente que, embora apenas assinasse o acento matrimonial e não pronunciasse uma palavra, falava muito "apenas" com sua presença (Lopes 2017, p. 05).

Apesar de, em geral, a historiografia não dar muita importância para as testemunhas do casamento, Lopes, inspirada se em um trabalho do historiador Sergio Nadalin, vai na contramão desta ideia. Assim, como arrolamos acima, Lopes (2017) também encontrou nas listas de testemunhas pessoas com importante patentes militares e padres. Nas testemunhas de Itapecerica, aqui, analisadas, há uma série de grupos sociais oriundos da localidade de Santo Amaro, que convergem para vários casamentos na aldeia, além de pessoas das aldeias de Embu, Pinheiros, Carapicuíba que mantem um vínculo histórico forte com Itapecerica, além disso, muitos brancos convergiam para o lugar, militares e também padres de outros lugares, como o caso do vigário de Embu e um padre de Itu que eram apresentados como testemunhas do casamento. Cotia também é uma freguesia em que aparecem bastante testemunhas no dia do casamento. Tudo isso leva a supor que o casamento era um momento importante na vida dos aldeados, sobretudo na reafirmação de laços e de formas de domínios, como acontece em um casamento em que o administrador da índia está presente. Apesar de não serem arrolados assim, muitos dos brancos presentes, apontam alguns indícios de que tinham interesse na mão de obra disponível ali dentro do aldeamento. Nesse sentindo, nos

parece bastante evidente, assim como conclui Lopes (2017, p. 15) de que as testemunhas não são representações de “mera formalidade burocrática” eclesiástica e que elas determinam, ao nosso ver, relações extra aldeia importantes, sobretudo no que diz respeito à arregimentação do trabalho desse índios.

O quadro acima que versa sobre as testemunhas de fora da aldeia e/ou com estrato social diferenciado, pode nos auxiliá-los bastante a entender esse momento do casamento. Escolhemos, ainda, não arrolar no quadro as pessoas de dentro da aldeia com distinção social. Entretanto, o quadro acima, já, nos dá uma nítida noção de que com o casamento convergia diferentes redes sociais para a aldeia, muitas vezes, vínculos formados fora da aldeia. Notamos também que a presença de pessoas externas à aldeia, é bem mais forte no período após a saída dos jesuítas.

Toda essa malha de relações dentro da aldeia durante o casamento é sinal de que havia uma ampla reunião dos aldeados em torno do casamento. É impossível saber só pelos registros o número de pessoas que a cerimônia reunia, pois nelas só aparecem as testemunhas mais diretas que na maioria dos casos são três, mas podem chegar a cinco.

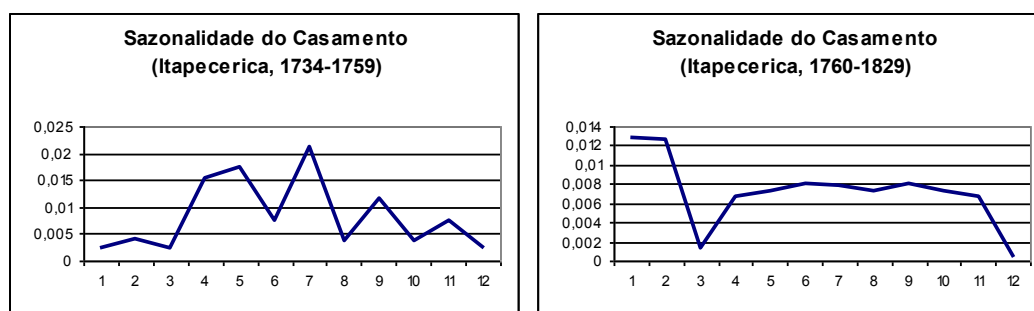
Tendo em vista os dados sobre pessoas de fora da aldeia que vinham de fora da aldeia para marcar presença no casamento muito provavelmente por interesses ainda difusos, mas de possível apuração, nos ajudam a pensar. A terça-feira nesse sentido, com acontecia em Sorocaba, dava destaque ao casamento que deixava um dia mais sacralizado para interromper um dia de lavoura. Além disso, o casamento poderia dar origem a festas, talvez logo depois da saída dos jesuítas os índios tiveram mais liberdade nesse sentido. O dia sagrado, no entanto, foi preservado, com poucos casamentos as festas se ocorriam aconteciam em dias não tão reprovados pelo catolicismo da época. Vemos com isso a importância da presença dos jesuítas nos aldeamentos. É provável que os jesuítas vissem com maus-olhos interromper um dia de trabalho, a terça-feira por exemplo, para comemorarem o casamento. É importante estar atento a essas particularidades, pois isso indica um novo perceber da vida na aldeia, ou seja, a saída dos jesuítas permitiu que uma rotina basicamente voltada para a religião e trabalho possivelmente fosse afrouxada.

No entanto, como nos diz Hubert (2016, p. 73) toda cultura religiosa apresenta dias que são considerados nefastos. No caso do cristianismo é nitidamente a sexta-feira o dia de mais agouro por causa da lembrança da

crucificação de Jesus. Os índios preservaram a data como um tabu, mesmo depois da saída dos jesuítas o que pode nos revelar dados sobre o imaginário religioso da comunidade de Itapecerica. Não são apenas esses dados que corroboram para essa nossa tese, vemos que o mês escolhido para o casamento também varia muito depois da saída dos inicianos.

4.1.2. SAZONALIDADE DO CASAMENTO

GRÁFICOS 1 E 2 – SAZONALIDADE DO CASAMENTO EM ITAPECERICA



Fonte: LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

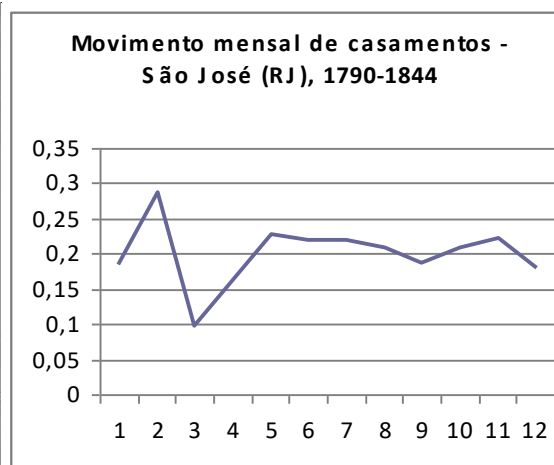
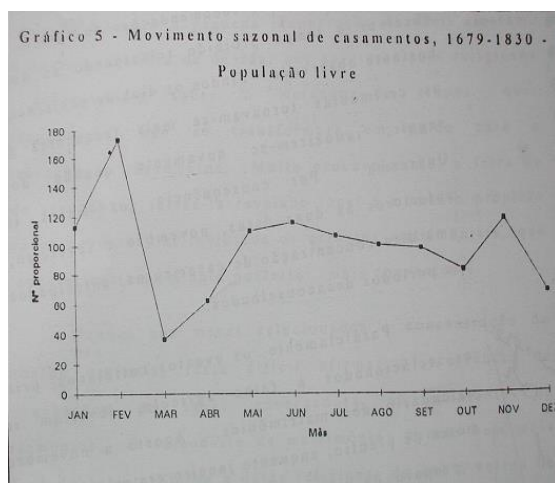
Resolvemos abrir a seção com os dois gráficos, colocados lado a lado, no sentido de apontar o que parece ser uma nítida influência dos jesuítas na escolha do mês de casamento dos índios na aldeia de Itapecerica. Na época dos jesuítas (1734-1759), os meses de janeiro e fevereiro tinham índice muito baixos, assim como março – mês da Quaresma – e dezembro – mês do Advento. No período seguinte, quando os jesuítas saíram das aldeias paulistas, dando lugar a padres seculares e de outras ordens, os meses de janeiro e fevereiro passaram a ser os meses preferidos de forma muito diferencial aos demais meses. A preocupação com o Advento e a Quaresma como sendo meses de agouro, nos quais casar não é recomendado, continua. Isso mostra que a atitude dos padres seculares era um pouco diferente dos jesuítas, os primeiros só enfatizavam o respeito ao Advento e a Quaresma, enquanto os segundos parecem privilegiar os casamentos em abril, maio e julho com possíveis proibições em junho, talvez, por causa do Corpus Christi, e agosto em diante, até abril.

No livro “Fazer dos campos escolas excelentes”, que trata de missões jesuíticas nos séculos XVI e XVII, em Portugal rural, temos, justamente, essa indicação de que a Quaresma e o Advento eram os momentos decisivos para se realizarem missões junto aos camponeses. São os 40 dias da Quaresma e o mês de dezembro inteiro os períodos em que a pregação dos jesuítas se intensificava nos campos da Península Ibérica de forma ímpar. O autor Federico Palomo tenta estabelecer um paralelo entre as missões portuguesas e as instaladas nas colônias (Palomo 2003, p. 133). A visão que temos de Itapecerica colabora para esse paralelo, pois, certamente, havia uma intensificação da atividade apostólica na Quaresma e no Advento o que fazia o número de casamentos reduzir tanto.

No entanto, de agosto a novembro, como diz Bacellar (1994, p. 134), talvez, pensando em termos nativos, que o calendário de plantio estaria vigente, justamente, nesse período de agosto a novembro, enquanto janeiro era o mês da colheita. Será que o fato, então, da ênfase no janeiro e em fevereiro, depois da saída dos jesuítas, não se dá pelo mesmo fato que o casamento deixa de ser, prioritariamente, no domingo para ganhar a terça e a quarta-feira. O que pode ter ocorrido durante o período em que os jesuítas tomavam conta da aldeia é uma sacralização maior do casamento. Assim, justamente no período da colheita, os casamentos passaram a ser realizados com mais intensidade e nos outros meses, exceto março e dezembro, os casamentos acontecem mais equitativamente. Tendo em vista que, em São Paulo, janeiro normalmente é o início de um período chuvoso que dura até março, mais ou menos, podemos traçar a hipótese de que os casamentos eram feitos em um período em que a sociedade estava ociosa, ou seja, em um período de entressafras, como dizemos atualmente.

Como vemos abaixo, o gráfico de Itapecerica acima traçado por nós, no período pós-jesuítas, se parece muito com o de Sorocaba feito por Bacellar, exceto nos meses de janeiro e novembro. Também se parece muito com os dados de Lima para a freguesia de São José no Rio de Janeiro em fins do século XVIII e início do século XIX. O aldeamento de Itapecerica, durante os últimos anos dos jesuítas, guarda muitas semelhanças com a missão uruguaia abaixo citada, com uma série de períodos restritivos (Varese de Gonzáles 1991). Vale lembrar que, os dados de Bacellar estão em números relativos e os de Lima, assim, como os dados de Itapecerica, aqui, arrolados, estão em médias diárias.

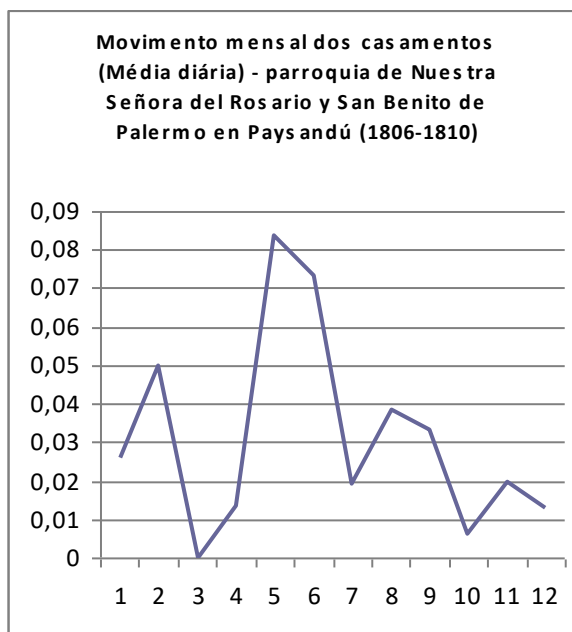
GRÁFICOS 3 E 4 – MOVIMENTOS SAZONAIS DE CASAMENTOS EM SOROCABA E SÃO JOSÉ (RJ)



Fontes: (Gráfico 3) BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Família e sociedade em uma economia de abastecimento interno (Sorocaba, século XVIII e XIX)*. São Paulo, 1994. Tese (História) – Programação de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo.

(Gráfico 4) LIMA, Carlos Alberto Medeiros Lima. *Pequenos patriarcas*. Tese (Doutorado em História Social), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

GRÁFICO 5 – MOVIMENTO MENSAL DO CASAMENTOS EM MISSÕES URUGUAIAS



Fonte: VARESE DE GONZÁLEZ, Susana Rodríguez e GONZÁLEZ RISSOTTO, Rodolfo. Contribución al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. Apéndice documental. In: *Revista histórica*. año LXXXIV, v. LV, 1991.

4.2. PERÍODOS PRÉ-DIRETÓRIO, SOB O DIRETÓRIO E APÓS O FIM DO DIRETÓRIO

4.2.1. ONOMÁSTICA COMPARATIVA ENTRE ÍNDIOS, BRANCOS, INTERALDEIAS.

Em um estudo sobre a onomástica referente ao Continente do Rio Grande de São Pedro de 1735 até 1777, a historiadora Martha D. Hameister nos ajuda a pensar a questão dos nomes e sobrenomes na sociedade da América portuguesa. Para Hameister (2008, p. 459), a nomeação de crianças no batismo, sempre demonstrava algumas estratégias de família. Uma das possibilidades seria associar a criança a um santo ou santa do catolicismo, dando um caráter místico ao nome. Outra possibilidade, era perpetuar um nome que estava na família há muitas gerações, ou relembrar um esquecido na intenção de aproximar os demais parentes da criança, como tios, padrinhos e avós.

Segundo Hameister (2008, p. 463), era comum, também, registrar no nome das pessoas à localidade em que ele ou ela habitava. “Tais são os casos de Custódio Ferreira de Oliveira Guimarães, filho de Domingos Ferreira Oliveira e Isabel Ferreira, natural da Vila de Guimarães e de Antônio Alves Chaves, filho de Domingos Pires e Catarina Dias e nascido na Vila de Chaves”. Além disso, era comum as mulheres terem um segundo prenome, em que agregavam nomes de origem religiosa, Hameister (2008, p. 463) dá os seguintes exemplo: “como ‘de Santo Antônio’, ‘da Anunciação’, ‘do Espírito Santo’”. Além disso, a autora identifica um caso em que uma moradora de Viamão foi registrada como Felícia Maria em 1776 e, posteriormente, em 1784, após a morte do seu marido de nome Antônio José Pinto aparece nomeada como Felícia Antônia de Oliveira, agregando parte do nome do marido ao seu prenome.

Em seu texto, Hameister (2008, p. 464) segue nos apontando dados interessantes. O sobrenome mais importante disponível na família era, normalmente, usado pelo primogênito em Rio Grande do século XVIII. Para os demais filhos,

alternava-se no uso do sobrenome da mãe ou do pai. Por vezes, o sobrenome da mãe era mais importante que o do pai e, por isso, era utilizado com mais frequência. Outra possibilidade, é o reaparecimento na família de um dos sobrenomes dos avós não utilizados pelos filhos, ou seja, pelos pais das crianças.

Normalmente, os escravos de possuíam nomes de batismo, no entanto, em alguns casos podia-se agregar o sobrenome do senhor. “Um caso interessante é o casal Inácio de Aranda e Luzia de Aranda, escravos de Dom Antônio de Aranda que detinham o sobrenome de seu senhor. Nos registros estudados da Vila do Rio Grande não era o usual, mas não eram incomuns, se vistos os registros da Colônia como um todo” (Hameister 2008, p. 463).

Se comparamos documentos de diferentes naturezas ou mesmo de naturezas iguais, porém com datas diferentes, encontramos variações bastante grandes no nome e sobrenome das pessoas arroladas. Bruna Sirtori (2006, p. 12) em um artigo sobre a concepção de “índio” do padre Bernardo Lopes da Silva que atuou na chamada Aldeia dos anjos nós traz vários exemplos nesse sentido. Um deles é o caso da menina Andrea que em outros “momentos” documentais é também chamada de Andressa.

Em seu livro *Lealdade negociadas*, Carvalho (2014, p. 220) tece comentários bastante importantes a respeito da troca de nomes, por parte dos indígenas recém-introduzidos no mundo colonial, tanto na América portuguesa como na espanhola. Segundo o autor, os nomes têm sentidos duplos: políticos e religiosos. Troca de nome, do nativo para um português ou espanhol, nesse sentido, representava a “instituição de um novo sujeito político” (Carvalho 2014, p. 220-1). Um dos principais itens do Diretório legislava no sentido de obrigar os índios a serem tratados e registrados com nomes portugueses. Um dos exemplos clássicos dessa nova política era nomear caciques e mulheres dos caciques com nomes de autoridade portuguesas bastante conhecidas na capitania ou do poder central em Lisboa.

Em sua obra intitulada *Cidade de São Paulo: povoamento e população*, Maria Luiza Marcílio (2014, p. 106-7), levanta a hipótese de que os nomes de família dos pais não eram, obrigatoriamente, transmitidos para seus filhos. Além disso, a mulher casada dificilmente adotava o nome de família de seu marido. Ao pesquisar os nomes dos filhos de casais paulistas, Marcílio pode identificar que os sobrenomes variavam muito dentro de uma mesma prole. A dificuldade de se herdar os nomes do pai e da mãe se dava também por conta da onomástica ser dupla, ou seja,

normalmente entre os paulistas a pessoa tinha dois sobrenomes, o que era raro acontecer entre os índios aldeados, como veremos. “Então, os sobrenomes de seus filhos, por sua vez, poderiam aparecer ora com os dois nomes do pai, ora com os da mãe ou ainda com diferentes combinações e posições dos quatro sobrenomes” (Marcílio 2014, p. 106). Outros rebentos poderiam adotar sobrenomes dos quatro avós com diversas variações. No entanto, havia uma tendência maior de herança dos sobrenomes do lado materno e, por segundo, de tomar um dos sobrenomes do pai e outro da mãe fazendo uma combinação. Além disso, era comum no período colonial dar nome ao filhos e filhas utilizando datas religiosas bastante importantes no calendário cristão. Marcílio cita alguns exemplos importantes que também são encontrados entre os índios dos aldeamentos paulistas, conforme observamos através do estudo da listas nominativas: “Purificação, Anunciação, Natividade, Conceição, Nascimento de Jesus, Assumpção, Ascensão, etc” (Marcílio 2014, p. 110).

Tendo em vista os dados da historiografia veiculados por nós acima, o que vemos na documentação de Itapecerica é uma nova configuração. São sobrenomes, provavelmente, usados para se relacionar na aldeia formada por famílias bem consolidadas. Mais tarde, vamos descrever sobre a provável dúvida, que era em a menina adotar o sobrenome da mãe ou do pai. Isso é revelador no sentido em que a mulher quer atrair para si uma associação ou ao pai bem estabelecido na aldeia ou ao avô materno e os irmãos da mãe. Tudo isso deve atrair solidariedade e status ao novo casal, que procura agir no sentido de estabelecer-se no aldeamento também.

Pois bem, vamos primeiramente à análise dos dados. Ao utilizar o banco de dados que constituímos sobre os casamentos em Itapecerica, aos poucos pudemos notar que havia um claro padrão de herança de sobrenome por parte tanto de homem como da mulher. Ao falar da demografia histórica e seus dilemas, ao se estudar família de padrão luso, Maria Luíza Marcílio faz o seguinte comentário:

(...) pelo nosso sistema antigo de transmissão de nomes de famílias. Sem aparentemente nenhuma regra para passar sobrenomes dos pais aos filhos, estes, dentro de um único casal, podiam apresentar composições de nomes extraídos do pai, da mãe, dos avós ou suas variadas combinações e, inclusive, mostrar um sobrenome completamente novo, criado pelos pais (Marcílio 1986, p. 124).

Parece que essa falta de padrão lusitano não ocorre no interior da aldeia de Itapecerica. Vemos uma situação bem diferente da definida pela bibliografia, quando se refere à sociedade colonial. No caso exemplar de Ubatuba, por exemplo, dificilmente, se herdava o sobrenome da mãe ou do pai e a esposa, dificilmente, adotava o sobrenome do marido (Marcílio 1986, p. 205). Com os índios, a segunda assertiva é também correta, porém, no caso da herança de sobrenome do pai e da mãe, a afirmação de Marcílio, não é uma realidade. São mais de 60% dos casos, tanto para homens como para mulheres, em que o sobrenome do pai é adotado pelo filho no registro de casamento.

Nádia Farage (1991, p. 42-3), em sua obra *Muralhas do Sertão*, nos mostra que o Diretório estabelecia a seguinte regra: deveriam ser adotados nomes lusos para batizarem as famílias indígenas. Essa era mais uma estratégia da política de tentativa de assimilar os índios a sociedade colonial, que era prioridade no Diretório. Isso, em São Paulo, já parece ser uma realidade bem presente há tempos. Tanto nas listas nominativas, como nos registros de casamento, o que vemos é somente nomes e sobrenomes portugueses.

A classe dos mesmos abusos se não pode duvidar, que pertence também o inalterável costume, que se pratica em todas as aldeias, de não haver um só índio, que tivesse sobrenome. E para se evitar a grande confusão, que precisamente havia de resultar de haver na mesma povoação muitas pessoas com o mesmo nome, e acabarem de conhecer os índios com toda a evidencia, que buscamos todos os meios de os honrar, e tratar, como se fossem brancos; terão daqui por diante todos os índios sobrenomes, havendo grande cuidado nos diretores em lhes introduzir os mesmos apelidos, que os das famílias de Portugal; por ser moralmente certo, que tendo eles os mesmos apelidos, e sobrenomes, de que usam os brancos, e as mais pessoas que se acham civilizadas (Diretório apud Moreira 1988).

Nada mais representativo que um trecho do Diretório sobre o assunto, para pretender dar luz a um tema ainda pouco explorado no campo historiográfico, comumente, chamado de “história indígena”. Deveriam ser chamados os índios por nomes portugueses para terem o devido tratamento, que se despensa a um súdito cristão do rei de Portugal. Porém, uma questão fica pendente, quando trabalhamos com os registros de casamento de Itapecerica: como reagem os índios a esse contanto com formas portuguesas de onomástica? Parece que o que encontramos é no mínimo revelador, mas vem de acordo com o que se pensa sobre reações a conquista europeia em terras americanas. Estamos, aqui, a falar

de índios considerados aliados a colonização. E o que vemos é uma forma híbrida de lidar com a questão dos nomes.

A análise que fazemos abaixo das tabelas que construímos, a partir das questões levantadas por essa “diferença” indígena, são arroladas de forma simplificada. As categorias que constituímos durante a classificação dos sobrenomes são inúmeras. Porém, o que realmente nos importava, era de quem o sobrenome era herdado: do pai ou da mãe? Nesse sentido, optamos por excluir da nossa amostragem, aqueles indivíduos em que não havia sobrenome registrado ou seu ou do pai e mãe obviamente. Não abarcamos todo o período da nossa análise, pois na década de 1820 os pais já não são mais arrolados no registro somente o nome do casal.

TABELA 21 - HERANÇA DE SOBRENOME NO CASO DOS HOMENS DE ITAPECERICA CONFORME OS REGISTROS DE CASAMENTO (1730-1820)

	Sobrenome do pai	Sobrenome da mãe	Sobrenome de pai e mãe	Sobrenome diferente	Sobrenome do sogro
Número	105*	37**	1	30***	1
Porcentagem	60,34	21,26	0,57	17,24	0,57
m					

Fonte: *LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830)*. São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

No caso masculino o que vemos, então, é uma predominância do uso do sobrenome do pai. O índice de 60% é um dado que não deixa qualquer dúvida, existe uma tendência na herança dos sobrenomes. A tendência masculina é essa, filhos resolvem quase sempre adotar o sobrenome do pai. Além disso, boa parte dos que usam o sobrenome da mãe são filhos ilegítimos; são 16 num total de 37 homens. Isso só reafirma a ideia da preferência pelo sobrenome do pai, pois os ilegítimos não tinham essa opção.

Dos 30 homens com sobrenome diferente de pai e mãe, vale a pena deixar claro que 9 homens possuem pai incógnito, isto é, são ilegítimos. O fato, então, do

*Apenas 1 homem que possui sobrenome do pai e a mãe não consta no registro de casamento.

** Num total de 16 homens com pai incógnito e 3 o pai não consta no registro de casamento

*** Num total de 3 homens em que o pai não consta, 9 com pai incógnito variando da mãe portanto e 1 em que a mãe não consta, o restante somando 17 possui sobrenome diferente de pai e de mãe.

“desconhecimento” do pai colabora um pouco, provavelmente, para a diminuição da porcentagem de homens que adotam o sobrenome do pai.

Vejamos a tabela das mulheres, pois com esses dados, em termos comparativos, temos mais evidências importantes.

TABELA 22 - HERANÇA DE SOBRENOME NO CASO DAS MULHERES DE ITAPECERICA CONFORME OS REGISTROS DE CASAMENTO (1730-1820)

	Sobrenome do pai	Sobrenome da mãe	Sobrenome do marido	Sobrenome de pai e mãe	Sobrenome diferente
Número	64*	62**	2	6	43***
Porcentagem	36,15	35,02	1,12	3,38	24,29

Fonte: *LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapequerica (1732-1830)*. São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

No que se refere às mulheres, então, há claramente uma certa indefinição na herança do sobrenome. Há uma leve predominância para o lado da herança do sobrenome do pai, porém quase equivalente ao número de adoção do sobrenome da mãe. É um fato curioso essa variação na comparação das duas tabelas, tendo em vista o fato que, dificilmente, se adota o sobrenome do marido. Seria um jogo de prestígio o que acontece na determinação do sobrenome da menina e, por vezes, até do menino – são um pouco mais de 20% aquele que adotam o sobrenome da mãe? É provável que a influência da família da mãe determine na utilização do seu sobrenome nos casos em que não adota o do pai? Talvez, haja também influência do tio materno na adoção do nome da menina? São questões ainda em aberto, que devem ser investigadas na bibliografia de história da família e, talvez, nas etnografias indígenas.

Nesse sentido, o uso de nomes e sobrenome da onomástica portuguesa pelos índios inseridos na aldeia de Itapequerica é totalmente disseminado. Não há indícios que, assim como os escravos africanos, o nome étnico e o português fossem usados comumente. Além disso, no caso dos homens na hora do casamento há uma nítida escolha tendencial para o lado paterno.

*Num total de 2 mulheres em que a mãe não consta no registro de casamento.

** Num total de 10 mulheres consideradas de pai incógnito nos registros de casamento.

*** Num total de 9 mulheres com pai incógnito e 3 o pai não consta no registro de casamento.

4.3. PARENTELAS E REPRODUÇÃO FAMILIAR

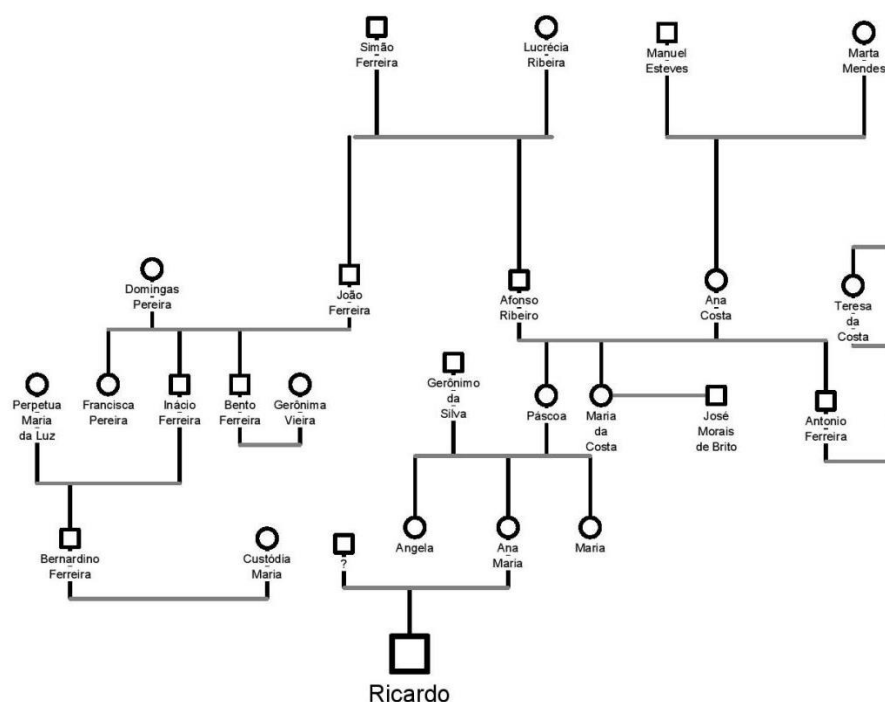
4.3.1. RICARDO: MESTIÇAGENS POSSÍVEIS

Nosso personagem, Ricardo tinha 5 anos de idade em 1802, quando foi arrolado na lista nominativa da aldeia de Itapecerica. Convivia no mesmo ambiente doméstico com mais dois meninos e duas meninas que, assim como ele, eram arrolados como netos de Gerônimo da Silva e sua esposa Páscoa. Não há indícios na lista nominativa de que Maria (com 10 anos), Rita (com 8 anos), Francisco (com 5 anos), Manuel (com 7 anos) e Ricardo são primos ou irmãos entre si. Gerônimo estava com 66 anos e sua esposa Páscoa foi arrolada com 60 anos de idade. No mesmo domicílio, coabitavam três filhas do casal arroladas como solteiras são elas Ana Maria (com 30 anos de idade), Maria (com 28 anos de idade) e Angela (com 16 anos de idade). Angela, a mais nova na habitação, parece ser jovem demais para ser mãe de Ricardo. No nascimento de Ricardo, Angela teria 11 anos. Será que uma das outras duas filhas coo-residentes de Gerônimo da Silva é a mãe de Ricardo ou ele está sendo abrigado no lar dos avós por motivo da morte ou saída da mãe ou dos pais? Será Ricardo fruto de uma relação ilegítima de Ana Maria ou de Maria uma das filhas de Gerônimo da Silva ainda residentes no mesmo ambiente doméstico que ele e arroladas como solteiras na lista? Tudo isso ressalta a tese de que Itapecerica era um dos aldeamentos mais fronteiriços dos constituídos em torno da cidade de São Paulo. A família de Gerônimo da Silva parecia ser uma das famílias mais bem relacionadas do aldeamento, tecendo uma série de alianças importantes. As relações do aldeamento eram alargadas, no sentido de estabelecer alianças com sujeitos que trabalhavam e moravam em outras localidades, mas que mantinham um vínculo com o aldeamento. Isto é, havia um número de afins ampliado que podemos fazer analogias com os Tupi-Guarni em geral.

Mas, voltemos a análise da trajetória familiar. Quais as mudanças que ocorreram no aldeamento que afetaram o lugar social de Ricardo? Por meio dos registros de casamentos, sabemos que em 1767, o aldeamento de Itapecerica presenciou o casamento de quatro netos do seu Tetravô de nome Simão Ferreira e sua esposa Lucrecia Ribeira, esta tetravó de Ricardo. Será que Ricardo sabia, na sua tenra idade, da importância do ano de 1767 para sua família? Ano do

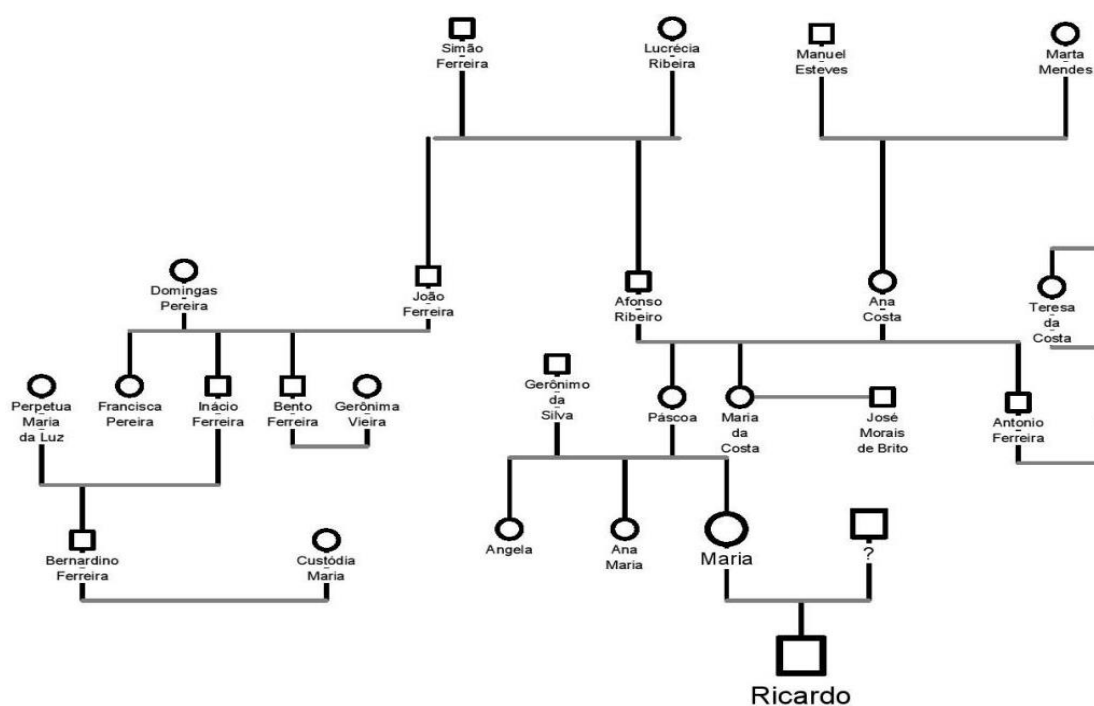
casamento de seus avós. Em 3 de março de 1767 casam Perpetua Maria da Luz – neta de Simão e Lucrécia – com Inácio Ferreira. Em 21 de março de 1767 casam Antônio Ferreira e Maria Vieira; tios-avós de Ricardo. Quatro dias depois, é finalmente a vez dos avós de Ricardo, casam-se Páscoa – neta por parte paterna de Simão e Lucrécia – e Gerônimo da Silva. Por fim, em 27 de julho casam-se Maria da Costa – também neta de Simão e Lucrécia – e José Moraes de Brito. Todos os três últimos netos de Simão e Lucrécia são filhos de Ana da Costa e Afonso Ribeiro. Pressupomos que a trajetória de Ricardo e sua família pode ser melhor desvendada com o estudo minucioso dos casamentos no aldeamento de Itapecerica.

FIGURA 1 -
GENEALOGIA
A
(POSSÍVEL)
1



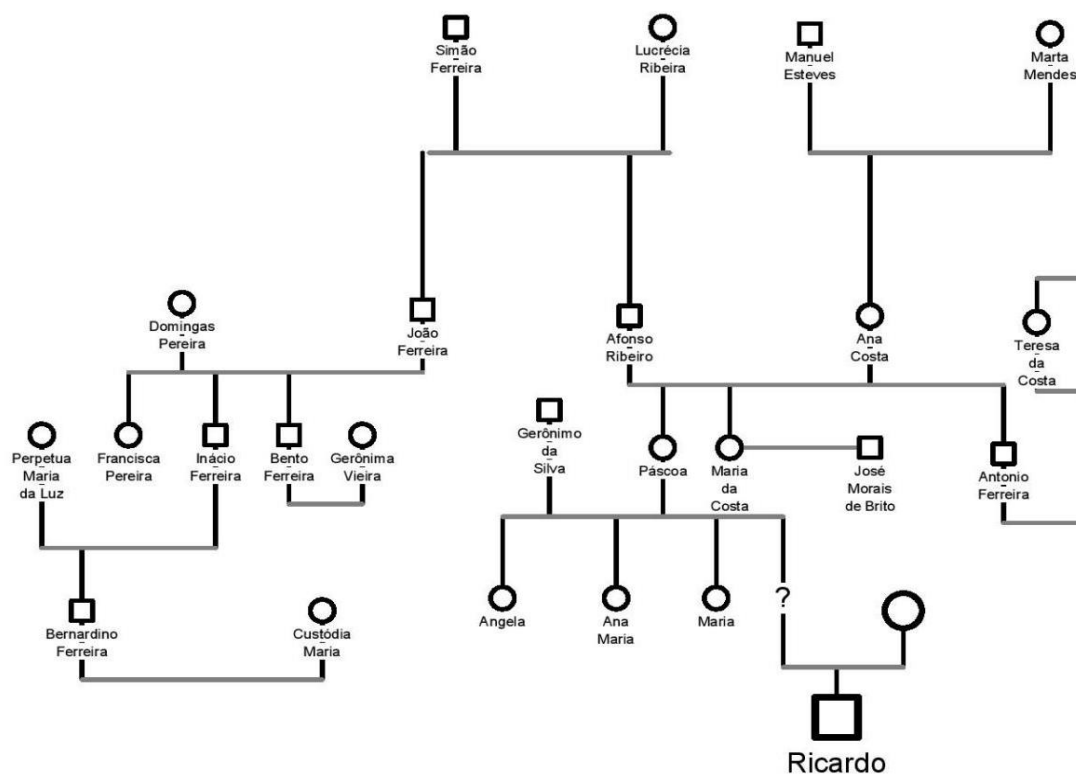
Fontes: LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

FIGURA 2 - GENEALOGIA (POSSÍVEL) 2



Fontes: LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

FIGURA 3 - GENEALOGIA (POSSÍVEL) 3



Fonte: LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapeperica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

As três genealogias possíveis, acima, apontam para uma aldeia, nitidamente, aberta para o exterior. Os netos de Gerônimo arrolados em seu domicílio podem ser casos de concubinato ou na própria aldeia ou com colonos do exterior, podem também ser vítimas de pais “engolidos pelo sertão” ou de saída do aldeamento para serviço para particulares. Como podemos evidenciar, nos casamentos, são muitas as situações que em os filhos são registrados como ilegítimos. Vale a pena citar um trecho de Bacellar (1994, p. 269-70) sobre o assunto:

Os casais não formalmente casados, preocupados em evitar o estabelecimento de provas contra seu estado “concubinado”, evitando o

registro do nome do pai, preferindo a situação de “mãe solteira”. Mas, mesmo assim, a diminuição do contingente de crianças ilegítimas é inegável, seja em se considerando as categorias separadamente ou reunidas.

TABELA 24 - ILEGITIMIDADE NA ALDEIA DE ITAPECERICA (1733-1820)²⁴

Categoria	Total de casamentos
Pai da mulher incógnito	31
Pai do homem incógnito	32
Pai da mulher não é arrolado	36
Pai do homem não é arrolado	52
Total de casamentos	244

Como podemos observar na tabela imediatamente acima, o número de casamentos em que o pai do nubente ou da nubente aparecem como incógnitos perfaz o número exato de 63 casos em 244 casamentos. Há também casos em que estranhamente o nome do pai não aparece nos casamentos e nada é dito. Os silêncios podem dizer muita coisa. A presença do concubinato nas aldeias pode tirar os sonos dos padres e administradores. A tentativa de ocultar o pai pode ser uma estratégia também para ocultar uma relação de união que não passa pelos termos da Igreja.

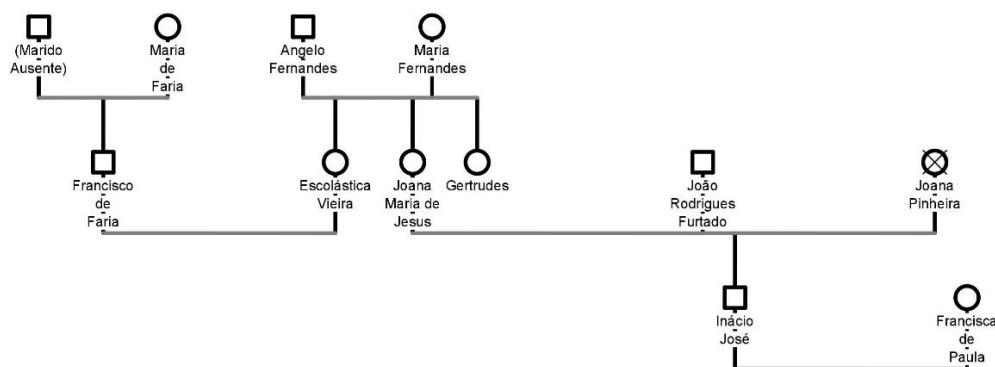
Torna-se claro que vários outros fatores além da fertilidade e mortalidade humanas afetam os balanços demográficos. Tomando um determinado território, há, por exemplo, fatores relativos aos deslocamentos individuais e grupais: a emigração que alivia a pressão, a imigração que faz com que um ou vários grupos que residem no mesmo lugar se mantenham como postos avançados de reservatórios populacionais maiores situados em algum outro lugar. A migração e as conquistas têm papel intermitente na redistribuição das populações e nas mudanças de suas relações. (Barth 2000, p 42)

Como identifica John Monteiro (1994, p. 204) as entradas e saídas dos aldeamentos eram constante e os números populacionais variavam muito. Tudo isso nos faz pensar o aldeamento como uma comunidade com uma série de relações exteriores de aliança e de afinidade. As viagens e migrações deveriam ser constantes, sobretudo no caso de Itapeçerica com grande mortandade de homens e também de recepção de netos e sobrinhos nos domicílios de parentes. Ou seja, a

²⁴ Após 1820, o padre da aldeia passa a registrar sistematicamente somente o nome dos nubentes e não mais dos pais e avós como foi comum nos anos anteriores.

partir das ideias de Barth (2000) podemos dizer que Itapecerica, assim como outros aldeamentos paulistas mantinham um “reservatório” populacional no exterior.

FIGURA 4 - GENEALOGIA 4



Acima na genealogia de número quatro vemos outro caso curioso que pode evidenciar uma certa assimetria nos casamentos, principalmente no que diz respeito às famílias com maior status dentro do aldeamento. O capitão-mor de Itapecerica em 1802 tem no seu domicílio abrigado dois netos que não são atribuídos a nenhuma de suas filhas que são ditas solteiras na lista. Em 1807, pela análise dos registros de casamentos, descobrimos que uma dessas filhas vai casar com João Rodrigues Furtado que era viúvo de Joana Pinheira. Já na lista de 1802, João Rodrigues Furtado aparecia com o status de viúvo abrigado na casa de um filho seu de nome Inácio José. Abaixo fizemos uma tabela para com os integrantes do domicílio do capitão-mor Ângelo Fernandes:

TABELA – DOMICÍLIO DO CAPITÃO-MOR ÂNGELO FERNANDES

Nome	Estado Civil	Idade	Sexo	Parentesco com Ângelo Fernandes
Ângelo Fernandes	C	55	M	
Maria Fernandes	C	53	F	esposa
Joana	S	31	F	filha
Gertrudes	S	29	F	filha
Francisco		1	M	neto
Silveira		6	F	neta

A presença dos netos Francisco com um ano de idade e da neta Silveira com seis anos de idade, novamente lançam hipóteses no que diz respeito a presença da

ilegitimidade na aldeia. Aqui novamente uma série de hipóteses são possíveis. Que os dois sejam filhos de Joana ou Gertrudes fora de um casamento oficializado proposto pela Igreja da época. Francisco e Silveira também podem ser filhos de pais ausentes na aldeia, ou até mesmo, pais “engolidos pelo sertão”. Falecer em guerras ou viagens era comum entre os paulistas. Pode evidenciar também que a família do capitão-mor tinha alianças com brancos fora ou dentro do aldeamento que normalmente se recusavam a assumir filhos com índias, mesmo que fossem solteiros.

Outra evidência importante que nos traz a genealogia de número quatro da família do capitão-mor da aldeia de Itapecerica em 1802 é que sua filha Escolástica Vieira é casada com o sargento da aldeia Francisco Faria, em 1802, cargo de importância dentro das aldeias paulistas, conforme analisamos anteriormente. O casamento de Escolástica e o sargento Francisco data de 1796. Nesse ínterim, é preciso ressaltar também que Escolástica aparece na lista de 1802 com o sobrenome do pai Fernandes, talvez para ressaltar sua ligação com o capitão. Ou, além disso, pode evidenciar que as pessoas que faziam a lista nominativas não pesquisavam muito a fundo os sobrenomes de casado dos arrolados. Nesse sentido, surge aqui uma pequena evidência de tentativa de monopolização política dos cargos. Um certo fechamento nos casamentos evidencia, ao nosso ver, a tentativa de criar uma assimetria por parte de algumas famílias específicas inseridas no aldeamentos.

Em 1785, temos um caso no qual a documentação é parcial, porém podemos apurar alguns indícios importantes sobre como ocorriam os casamentos nas aldeias (DI85 1961, p. 145-6). O caso é de São Miguel, mas ao nosso ver deve se encaixar como exemplar. O fato é que o reverendo da aldeia parece ter mandado para a ouvidoria da capitania uma carta, falando sobre o concubinato na aldeia. Não temos essa carta, só o documento seguinte, aponta uma reclamação do padre em relação à existência do concubinato entre muitos índios na aldeia. O padre parece exigir uma posição da ouvidoria que responde da seguinte forma: “os fará casar com as mesmas pessoas, que assim andarem concubinados, querendo assim uns e outros; e não querendo os admoestará para que se emendem, com pena de serem mudados para a aldeia mais remota” (DI85 1961, p. 145-6). Isso também evidência um fluxo entre aldeias como modo de castigo, para os índios que não se comportam conforme as prescrições das autoridades religiosas e/ou representantes do Estado

português. Ou seja, pode-se concluir, ainda de forma parcial, que havia um fluxo populacional entre as aldeais fazendo com que uma identidade de “aldeado” pudesse se configurar.

Assim, quando alguém reconstitui a história de um grupo étnico através do tempo, *não* está ao mesmo tempo e no mesmo sentido descrevendo a história de “uma cultura”: os elementos da cultura atual do grupo étnico em questão não surgiram do conjunto específico que constituía a cultura do grupo em um momento anterior, ainda que este grupo tenha existência contínua do ponto de vista organizacional, com fronteiras (critérios de pertencimento) que, apesar de modificarem-se, demarcam efetivamente uma unidade que apresenta continuidade no tempo. (Barth 2000, p. 67)

Em tupi-guarani, a palavra Itapecerica significa pedra escorregadia o que ao nosso ver, é também revelador de uma analogia importante que podemos fazer. Os índios que permaneciam, entravam e saíam de Itapecerica, eram como pedras escorregadias, sustentavam uma identidade de aldeado, não baseada numa cultura específica, mas sim pautada na incorporação de elementos externos que faziam com que a reprodução social do grupo continuasse existindo. Isso vai passar pela ilegitimidade e concubinato, como vimos, assim como o abrigo de parentes em domínios que deveriam ser simples, tendo em vistas as imposições dos jesuítas e padres de outras ordens. A sustentação de uma identidade de aldeado, contudo, não exclui a existência de outras subdivisões internas desses grupos: carijós, gentio da terra, negros da terra, gentio do cabelo corredio, coroados além de alguns nomes étnicos como Puri, Kayapó, dentre outros.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de estudar os registros de casamento da aldeia de Itapecerica se deu por conta da familiarização com o trabalho dos etnólogos, que usam para os índios modelos mais voltados para as alianças e as afinidades que voltados para a ascendência. Dessa maneira, se a questão era medir a interferência da sociedade colonial na vida dos índios, olhar para o quanto os padres, por exemplo, interferiram nos casamentos é olhar para o lugar onde essa interferência é mais fundamental, na nossa visão, isto é, nas alianças e a afinidade. Além disso, como a sociedade era corporativa, havia vários grupos, ideias e orientações buscando intervenção na sociedade indígena. Com isso, observamos diversas mudanças no padrão de intervenção nos casamentos e detecta variações ao longo do tempo.

Pudemos evidenciar com esta pesquisa que Itapecerica é um aldeamento de fronteira em que há uma intensa circulação de pessoas. Há uma certa evidência de que os homens dos aldeamentos, participam de empreendimentos no sertão com grande número de mortandade nas expedições. Isso é evidenciado, sobretudo, com os dados dos agregados e ausentes na aldeia e também por meio do número de mulheres viúvas. Isso impulsiona, conforme evidenciamos no texto, o surgimento do fenômeno das mães precoces que seria uma espécie de mecanismo de recuperação da população.

No que diz respeito às escolhas relacionadas com datas dos casamentos, pudemos evidenciar uma nítida transição com a saída dos jesuítas do aldeamento de Itapecerica. Os casamentos passaram do domingo, prioritariamente, para os dias corridos da semana, sobretudo a terça-feira. De acordo com as conclusões que chegamos, isso se deve a necessidade de ressaltar a cerimônia, paralisando um dia de trabalho para realização da mesma. Além disso, quando os jesuítas saem, há uma alteração no regime sazonal dos casamentos, principalmente, com a criação de um pico no mês de janeiro. Nossa hipótese aponta para uma ênfase maior na cerimônia do casamento. Vimos que a aldeia de Itapecerica é uma das poucas aldeias paulistas que mantém a maioria dos seus moradores na atividade agrícola, de fazer seus roçados para o próprio sustento.

Na questão dos chefes indígenas inseridos na administração portuguesa, por meio do cargo de capitão-mor, evidenciamos a existência de faixas etárias, em que são classificados os sujeitos, que ocupam os cargos e que a sucessão dos

cargos parece obedecer muito mais uma lógica da administração portuguesa, do que da chefia nas sociedades indígenas, conforme conceitos de Pierre Clastres.

Dessa forma, em conclusão geral, pudemos evidenciar que os casamentos apontam para uma mudança ao longo, sobretudo, da segunda metade do século XVIII. As genealogias feitas ainda são incipientes, mas por meio dos dados aferidos, vemos, nitidamente, um aumento de casamento no exterior da aldeia, talvez como estratégia de manutenção populacional da aldeia, já que, no fim do século XVIII e início do século XIX.

FONTES

Documentos interessantes para a História e Costumes de São Paulo. São Paulo: Casa Eclesiástica. Vol. 85, 1961.

LIVRO de Casamentos da Paróquia de Itapecerica (1732-1830). São Paulo: Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva da Arquidiocese de São Paulo. Estante 10, Prateleira 02, Livro de nº 49.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP)*. São Paulo: Secretaria da Educação, Maço 2, Volume 5, 1945.

_____. *Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP)*. São Paulo: Secretaria da Educação, Maço 2, Volume 7, 1947

_____. *Boletim do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (BDAESP)*. São Paulo: Secretaria da Educação, Maço 2, Volume 8, 1948.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, José Otávio. Revisitando o tema da guerra entre os puri-coroados da mata central de Minas Gerais do Oitocentos: relações com o Estado, subdiferenciações étnicas, transculturações e relações tensivas no vale do rio Pomba (1813-1836). *Mnemosine Revista*, Vol. 1, N. 2, p. 104-128, julho/dezembro de 2010. Disponível em: http://www.ufcg.edu.br/~historia/mnemosinerevista/volume1/dossie_brasil-imperio/dossie/MNEMOSINE-REVISTA_BRASIL-IMPERIO-VOL1-N2-JUL-DEZ-2010-REVISITANDO%20O%20TEMA%20DA%20GUERRA%20ENTRE.pdf. Acesso em: 04/01/2017.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.
- AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Família e sociedade em uma economia de abastecimento interno (Sorocaba, século XVIII e XIX)*. São Paulo, 1994. Tese (História) – Programação de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo.
- CANOVA, Loiva. *Os doces bárbaros: imagens dos índios Paresi no contexto da conquista portuguesa em Mato Grosso (1719-1757)*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT, Cuiabá – MT, 2003.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. *Lealdades negociadas: Povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo: Alameda, 2014.

- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. Interações missionárias e matrimônios de índios em zonas de fronteiras (Maranhão, início do século XVII). *Revista Tempo*, v. 19, n. 35, p. 65-82, 2013.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. & CUNHA, Manuela Carneiro da. 1986. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 85, p. 57-78, 1986.
- _____. Deuses Canibais: A Morte e o Destino da Alma entre os Araweté. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 27-28, p. 55-90, 1985.
- _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: Questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *Historia*, São Paulo, p. 349-371, 2011.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.
- CORREIA, Dora Shellard. *O aldeamento de Itapeçerica: de fins do século XVII a 1828*. São Paulo: Estação da Liberdade, 1999.
- COSTA, Alysso de Ávila. Do lado de cá do rio Uruguai: práticas nominativas e inserção social de indígenas em Rio Pardo (RS, 1758-1765). In: *Cadernos de Clio*, Curitiba, n.º 4, 2013, p. 133-147.
- DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Editora Record, 2001.
- DEAN, Warren. *A ferro e fogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- DO PARANÁ, ARQUIVO PÚBLICO. *Catálogo seletivo de documentos referentes aos indígenas no Paraná provincial. 1853–1870*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007.
- FARAGE, Nádia. *As Muralhas do sertão*. Os povos indígenas no Rio Branco e a civilização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: ANPOCS; Paz e Terra, 1991.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Edusp, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- _____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.
- FERNANDES, Maria Cláudia Vieira; CARVALHO, Gláucia Garcia de; et all. *Guarulhos: espaço de muitos povos*. São Paulo: Noovha América, 2008.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. Conquista colonial, resistência indígena e formação do Estado-Nacional: os índios Guaicuru e Guana no Mato Grosso dos séculos XVIII-XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 97-136, jan. 2009.
- GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Arquivo Nacional, 2009.
- GODINHO, Anabela. A freguesia da Sé de Lisboa: demografia e sociedade (1563-1755). *CEM: Cultura, Espaço & Memória*, Nº 3, 2012, p. 227-249, 2013.
- GOLIN, Tau. *A Guerra-Guaraníca: O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

- GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HAMEISTER, Martha Daisson. Uma contribuição ao estudo da onomástica no período colonial: os nomes e o povoamento do extremo sul da colônia (Continente do Rio Grande de São Pedro, c. 1735-c. 1777). In: DORÉ, Andréa. SANTTOS, Antonio Cesar de Almeida. (Org.). *Temas setecentistas: governos e populações no império português*. Curitiba: UFPRSCHLA/Fundação Araucária, 2008.
- HANKE, Lewis. Aristóteles e os índios americanos: um estudo de preconceito de raça no Mundo Moderno. *Revista de História*, Brasil, v. 18, n. 37, p. 15-44, mar. 1959. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107266>>. Acesso em: 31 jan. 2017.
- _____. Aristóteles e os índios americanos: um estudo do preconceito de raça no Mundo Moderno (II). *Revista de História*, Brasil, v. 18, n. 38, p. 307-338, nov. 2015. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107499>>. Acesso em: 31 jan. 2017.
- _____. Aristóteles e os Índios Americanos: Um estudo do preconceito de raça no Novo Mundo (III). *Revista de História*, Brasil, v. 19, n. 39, p. 33-66, sep. 1959. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/119714>>. Acesso em: 31 jan. 2017.
- _____. Aristóteles e os Índios Americanos: Um estudo do preconceito de raça no Novo Mundo (IV). *Revista de História*, Brasil, v. 19, n. 40, p. 325-352, dec. 1959. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/119799>>. Acesso em: 31 jan. 2017.
- HESPANHA, António Manuel. As Estruturas Políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. S. Paulo: EDUSC/UNESP, 2001a, p.117-182.
- _____. Luís de Molina e a escravização dos negros. *Análise social*, v. XXXV, n. 157, 2001b.
- HUBERT, Henri. *Estudo Sumário da Representação do Tempo na Religião e na Magia*. (Edição Bilíngue e Crítica) organização e edição. Rafael Faraco Benthien. São Paulo, Edusp, 2016.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz*. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LIMA, Carlos Alberto Medeiros. Distância na carne: mundo agrário, escravidão e fronteira nos Campos de Curitiba (séculos XVIII e XIX). In: XAVIER, Regina Célia Lima (org.). *Escravidão e liberdade: temas, problemas e perspectivas de análise*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 305-338.
- LIMA, Carlos Alberto Medeiros; MARCHIORO, Marcio. As mães precoces e as fronteiras fluidas dos aldeamentos indígenas de São Paulo (1730-1820). *Revista de História Comparada*, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 24 - 54, dez. 2017. ISSN 1981-383X. Disponível em:

- <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/8753>>. Acesso em: 08 Jan. 2018.
- Fatal error: Call to undefined method PublishedArticle::getDOI() in /var/www2/html/revistas.ufrj.br/ojs/cache/t_compile/%%31^31D^31D57811% %citation.tpl.php on line 48
- MARCHIORO, Marcio. 2002. O inimigo em pedaços: um ensaio de discussão bibliográfica acerca dos Tupi-Guaranis. *Revista Vernáculo*, Curitiba, n. 6-7, p. 20-52, Set 2001/ Abr 2002.
- _____. *Fome de onça*: um estudo comparativo sobre aldeamentos fluminenses e paulistas no século XVIII. Monografia final de curso. UFPR, 2005.
- _____. 2006. Censos de Índios na Capitania de São Paulo (1798-1803). *Anais Eletrônicos da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia, Junho de 2006.
- _____. O banquete da onça mansa: fluxos internos e externos da população indígena aldeada (São Paulo, 1798-1803). In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, número 3, Florianópolis. Anais Eletrônicos do III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Florianópolis, 2007.
- _____. Casamentos indígenas: estratégias matrimoniais na aldeia de Itapecerica (século XVIII e início do século XIX). In: *Anais eletrônicos do XV Encontro Regional de História*, de 26 a 29 de julho de 2016, na UFPR, Curitiba/PR, 2016a. Disponível em <[http://www.encontro2016.pr.anpuh.org/resources/anais/45/1468842411_ARQUIVO_Casamentosindigenasestrategiasmatrimoniaisnaaldeiadeltapecerica\(seculoXVIIIeiniciodoseculoXIX\).pdf](http://www.encontro2016.pr.anpuh.org/resources/anais/45/1468842411_ARQUIVO_Casamentosindigenasestrategiasmatrimoniaisnaaldeiadeltapecerica(seculoXVIIIeiniciodoseculoXIX).pdf)> acessado em: 24\11\2016.
- _____. Fragmentos de religiosidade indígena: um estudo dos registros de casamento e listas nominativas do aldeamento de Itapecerica (1732-1830). In: *Anais eletrônicos do II Simpósio Internacional da ABHR em Florianópolis*, 2016b. Disponível em: http://www.simpósio.abhr.org.br/resources/anais/6/1473465849_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOPARAANAIS.pdf. Acessado em: 24\11\2016.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. *Caçara*: terra e população – estudo de demografia histórica e da história social de Ubatuba. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.
- MARQUES, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente*: Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas (1660-1860). São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e revolta*: os Botocudos e a catequese na Província de Minas. Edusc, 2004.
- MEIRA, Sérgio. A família lingüística Caribe (Karíb). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 3, n. 1/2, p.157-174, 2006.
- MELIÀ, Bartolomé. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1988.
- MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *Índios da Amazônia (1750-1850)*: de maioria a minoria. Petrópolis: Vozes, 1988.

- MOREIRA, Vânia Maria Losada. Caboclistmo, Vadiagem e Recrutamento Militar entre as populações indígenas do Espírito Santo (1822-1875). *Diálogos Latinoamericanos*, Dinamarca, sem número, sem mês, p. 94-120, 2006.
- _____. De índio a guarda nacional cidadania e direitos indígenas no Império (Vila de Itaguaí, 1822-1836) *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 127-142.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Edusp, 1987.
- NUNES, Eduardo S. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 113-134, 2010.
- OLIVEIRA, Elton Soares de; FERNANDES, Maria Cláudia Vieira; CARVALHO, Gláucia Garcia de. **Guarulhos: espaço de muitos povos**. São Paulo: Noovha América, 2008.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- PERRONE-MOISÉS, B. 1998. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 115-32.
- PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (UDUSP), 1995.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- PREZIA, Benedito A. *Os índios do planalto paulista: nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas, 2010.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus Editora, 1965.
- RAVAGNANI, Oswaldo Martins, 1996. Os primeiros aldeamentos na província de Goiás: Bororó e Kaiapó na estrada do Anhanguera. *Rev. de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 39, n. 1, p. 222-44.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. Política indigenista no Brasil imperial. *O Brasil Imperial (1808-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, p. 175-206, 2009.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII. *Revista de História*, n. 156, p. 107-128, 2007.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp, 1974.
- SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História (Universidade de São Paulo)* v. 8, n. 18 (1954), p. 385-406.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SILVA, Ana Cristina Nogueira da. Bando, J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir), *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: 10.15847/cehc.edittip.2016v008. Disponível em: <https://edittip.net/?s=bando&submit=> Acessado em: 05/01/2017.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da Silva. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: Edusp, 1984.
- SIRTORI, Bruna. Às margens do Rio Gravataí: a transcrição de registros batismais pelo Padre Bernardo Lopes da Silva e sua concepção de "índio" (1765-1783). In: *Anais Eletrônicos (CD-ROM) da 25ª Reunião Brasileira de*

- Antropologia*. Goiânia, Universidade Federal de Goiás/Universidade Católica de Goiás, 2006.
- SPOSITO, Fernanda. *Santos, heróis ou demônios?* Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/Rio da Prata, séculos XVI-XVII). 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- TAKATUZI, Tatiana. *Águas batismais e santos óleos: uma trajetória histórica do aldeamento de Atalaia*. Curitiba: SAMP, 2014.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segunda às línguas nativas. CUNHA, Manoela Carneiro (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 87-102.
- VAINFAS, Ronaldo. Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 29-43, 1992.
- _____. *Heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- VERAZANI, Katiane Soares. *Assenhorear-se de terras indígenas: Barueri-sécs. XVI-XIX*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo–USP, 2009.
- VIEIRA, A. s/d. Voto sobre as dúvidas dos moradores de S. Paulo acerca da administração dos índios. *Obras várias*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, vol. 5, p. 340-58.